DUE DATE

Cl No ______________ *Acc No* ______________

Late Fine **Re. 1.00** per day for first 15 days
Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date

فکر و نظر

مدیر

مسعود حسین خاں

جلد۔ ۱۱ شمارہ۔ ۱

سنہ ۱۹۷۱ء

مسلم ایجوکیشنل پریس، علی گڑھ

فکر و نظر

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱۔	اردو رسم خط	پروفیسر رشید احمد صدیقی	۵
۲۔	محکوم اقوام کی بہبودی اور بین الاقوامی ذمہ داری	ڈاکٹر سید حسن احمد	۲۰
۳۔	فانی اور ان کی شخصیت	سید ابن علی نقوی بدایونی	۶۵
۴۔	کیا کوارک کا طبعی وجود ہے	ڈاکٹر محمد ظل الرحمٰن خاں	۱۱۰
۵۔	حالی کے خطوط سرسید کے نام	جناب اصغر عباس (مرتبہ)	۱۱۳

جلد (۱۱)	شمارہ مسلسل نمبر ۱۴	شمارہ (۱)
قیمت سالانہ	دس روپے (عـــہ)	(علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ	ڈھائی روپے (عٰـہ)	(علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت قاضی شریف الحسن نجگرامی
شعبۂ لسانیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پتے سے کی جائے

پروفیسر رشید احمد صدیقی

اردو رسم خط

اردو خوش نویسی کے بہت سے اقسام ہیں مثلاً کوفی، نسخ، نستعلیق، ریحان، شفیعہ، ثلث، طغرا وغیرہ۔ معلوم نہیں اس کے کون کون اور کیسے کیسے نمونے یا نمایندے اس وقت یہاں موجود ہیں۔ داعیان مذاکرہ کی نظر انتخاب کا معترف ہوں کہ انھوں نے اردو رسم خط کے ترک یا قبول کی وکالت کے لئے مجھ جیسے خطِ شکست یا خط غبار کو منتخب فرمایا۔ آفریں باد بریں ہمت مردانہ تو۔

ایک بات جو آخر میں کہنے کی تھی وہ پہلے ہی کہدینا مناسب خیال کرتا ہوں اس لئے کہ گفتگو کے دوران یا بحران میں وہی بات کہنے سے رہ جاتی ہے جو کہی جانی چاہئے تھی۔ اکثر یہ بھی ہوا ہے کہ جو نہیں کہنا چاہئے تھا وہ کہہ ڈالا ہے۔ اس طرح کے سانحوں کا ذکر محض احتیاط کے خیال سے کر دیا ہے ورنہ اب تک نیت دونوں بخیر ہیں اس لئے امید ہے آخر میں وہی عرض کروں گا جس سے آپ آسانی سے اختلاف یا انحراف نہ کر سکیں گے گو وہ کوئی بدیہی بات نہ ہو تو تعجب نہیں۔

بہت دن ہوئے غالباً کسی مغربی دانشمند نے کہا تھا کہ گھوڑے پر سوار کوئی دریا پار کر رہے ہو تو منجدھار میں کبھی راہوار بدلنا۔ اس مشورہ یا تنبیہ کے مطابق جس سیاسی دھارے میں آج ہم آپ، اردو سماج، اردو زبان و ادب اور

خطبۂ افتتاحیہ اردو رسم خط سیمنار، شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی۔

رسم خط رواں دواں یاکشاں کشاں چلے جا رہے ہیں اُس میں راہوار بدلنے کا سوال ہی نہیں بلکہ اُس پر خوب جم کر بیٹھنا چاہئے یہاں تک کہ سفینہ کنارے پر آ لگے۔ پھر ہم سب کو اختیار ہوگا کہ ناخدا کے ستم و جور کا ذکر یا خدا کا شکر ادا کریں۔

اردو رسم خط کی طرف سے میرا رویّہ کبھی بے تکلّفی کا نہیں رہا ہے۔ جن عزیزوں اور دوستوں کا رہا ہے یا اب ہے اُن سے جواب طلبی کا نہیں ہے اپنی جواب دہی کا ہے۔ اِس میں کسرِ نفسی کو اتنا دخل نہیں ہے جتنا تحفظِ جسم و جان کو۔ بوڑھے جسمانی ہی نہیں ذہنی اعتبار سے بھی پلکنے میں احتیاط کرتے ہیں۔ کبھی اپنی تندرستی، اکثر اپنی آبرو کے خیال سے۔ بڑھاپے کے ساتھ پندار بھی بڑھتا رہتا ہے۔ طرح طرح کا پندار۔ اِن کی بھی دلجوئی مدِّ نظر ہوتی ہے۔ بایں ہمہ یونیورسٹی میں تقریباً تمام عمر گذارنے کے بعد اور آپ دوستوں کو قریب پاکر کچھ تقویت بھی محسوس کرتا ہوں۔ چنانچہ شامتِ اعمال کی طرف سے تھوڑی دیر کے لئے بے فکر ہو کر عرض کروں گا کہ رسم خط کی تبدیلی چاہنے والے احباب مُلک کے لسانی حقایق اور لسانی عصبیت کے درمیان جو فرق ہے اس پر غور کرنے کے لئے تیار نہیں معلوم ہوئے۔ اُن کے مقاصد، نقطۂ نظر اور اُن کی وکالت میں ایک طرح کا اِدعائی رنگ جھلکتا ہے۔ صورت حال کا تقاضا یہ ہے کہ لسانی عصبیت اور لسانی حقیقت دونوں کو نظر میں رکھا جائے۔ لسانی حقایق زبان کے فطری عملِ ارتقاء سے متعلق ہوتے ہیں اور زبان و ادب کے ماہرین کی مسلسل توجہ کے متقاضی ہوتے ہیں۔ دوسری طرف لسانی عصبیت کے عوامل ان کی سطح اور سمت اکثر و بیشتر سیاسی ہوتے ہیں۔ ان کا پلیٹ فارم جدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اِن سب سے بھی پورے طور پر باخبر اور چوکنّا رہنا چاہئے۔

جس طرح معاشی و سیاسی عصبیت نے قومی حدود سے نکل کر بین الاقوامی درجہ (امپریلزم) کا رنگ اختیار کیا اسی طرح آج کل نو آزاد ملکوں میں خاص طور پر مختلف لسانی جمعیتیں مُلکی درجہ پر ایک نئی امپریلزم کو ظہور میں لا رہی ہیں۔ پرانی امپریلزم، کمزور اور چھوٹی قوموں اور ملکوں کو زیر کرنے اور رکھنے کے لئے طرح طرح کے حربوں کو کام میں لاتی تھی۔ نئی امپریلزم بھی اِس نوع کے حربے کام میں لاتی ہے۔ ایک مختلف اللسان ملک میں قومی زبان کے انتخاب کا اصول بالعموم یہ ہوتا ہے کہ باشندوں کی اکثریت اس سے واقف ہو اور وہ

مختلف لسانی علاقوں اور جماعتوں میں رابطہ کی زبان کی حیثیت سے استعمال کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ ہمارے ملک میں ہندی کا انتخاب قومی زبان کی حیثیت سے اسی اصول کے تحت ہوا۔ اس طور پر ہر ہندوستانی کے لئے لازمی قرار پایا کہ وہ ہندی سے قابل لحاظ واقفیت پیدا کرے تاکہ قومی زبان کو مقبول اور مالامال کرنے میں تمام لسانی علاقے زیادہ سے زیادہ حصہ لے سکیں۔ یہ فیصلہ سب کی مرضی سے ہوا اور سب نے اسے تسلیم کیا۔ آئین میں ہندی کو سرکاری زبان کا درجہ دیتے وقت آئین بنانے والوں نے یہ کہا تھا کہ سرکاری زبان کی تشکیل ترکیب اور ترویج میں اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا جائے کہ وہ عام بول چال کی زبان سے بہت قریب ہو اور رہے لیکن عملاً نہ ایسا ہوا نہ ہو رہا ہے۔ عام فہم ہندی کے بجائے بہت زیادہ سنسکرت آمیز ہندی ہمارے سامنے آئی اور لائی جا رہی ہے۔ یہاں تک کہ اگر سرکاری ہندی کو نئی سنسکرت کہیں تو زیادہ غلط نہ ہوگا۔ کہا یہ جاتا ہے کہ وضع اصطلاحات کے پیش نظر ہندی کے لئے سنسکرت کا سہارا لینا نہ صرف ایک فطری امر ہے بلکہ ایک لازمی علمی ضرورت یہی ہے اس لئے کہ ہندوستان کی بیشتر زبانوں کے لیے باستثنائے کشمیری، تامل اور اردو اصطلاح سازی کے لئے سنسکرت ماخذ زبان کی حیثیت رکھتی ہے ملک نے اسے بھی تسلیم کر لیا۔ اس سے آگے بڑھ کر اب اس پر اصرار ہے کہ چونکہ ہندی راشٹر بھاشا ہے اس لئے راشٹریہ ساہتیہ کی نمائندگی کا جتنا اور جیسا حق یا اختیار اس کو ہے وہ کسی دوسری زبان کو نہیں اور نمائندگی کا مقصد اس وقت پورا ہوگا جب وہ زبانیں جو ہندی اور اس کے رسم خط سے دور ہیں ان دونوں کو اپنانے پر آمادہ یا مجبور کی جائیں۔ اس پس منظر میں میرے نزدیک اردو رسم خط کی تبدیلی کا مطالبہ ملک میں جس مخصوص ذہنیت رکھنے والوں کا پتہ دیتا ہے اس سے آپ ناواقف نہ ہوں گے۔

رسم خط کی تبدیلی کا مشورہ دو زبانوں کو خاص طور پر دیا جاتا ہے۔ ایک اردو دوسری سندھی۔ اس کا ایک سبب بظاہر یہ ہو سکتا ہے کہ ان زبانوں کے بولنے والوں میں ایسی کوئی قوت موجود نہیں ہے جو کسی سیاسی دباؤ کی شکل اختیار کر سکے جس کا لحاظ کرنے پر ارباب اختیار قائل یا مجبور ہوں دوسرے یہ کہ اردو اور سندھی رسم خط بدیسی زبانوں یعنی فارسی اور عربی سے مستعار ہیں اس لئے ان کو ٹھکرانے کی سب سے پہلی اور سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ اگر کلچر کے معیار اور مقاصد کے تعین میں عالمگیریت کے اصول کو اپنانے اور برتنے کے بجائے دیسی اور بدیسی کی بنیاد پر زور دیا جائے گا تو یہ ہماری ہی نہیں کسی تہذیبی مستقبل کے بارے میں کوئی امید افزا علامت نہیں ہے۔ انصاف اور مصلحت اندیشی

کا تقاضا یہ تھا کہ ناگری لپی کو اختیار کرنے کا مشورہ پہلے اُن علاقائی زبانوں کو دیا جاتا جن کی لپیاں ناگری کے مماثل یا قریب تر ہیں اور جن کی معیاری لغت بیشتر سنسکرت سے اخذ کی گئی ہے یا کی جائے گی۔ ان زبانوں کے ناگری لپی اختیار کرنے سے ملک میں تہذیبی ہم آہنگی اور یگانگت کو جس کا سیاسی نام قومی یک جہتی ہے زیادہ محکمی نصیب ہوتی۔ یہ اقدام اس مقصد کے اصول میں زیادہ مدد دے سکتا تھا جو ملک کے بعض بہی خواہوں کو بہت عزیز ہے یعنی ایک مختلف اللسان ماحول میں صرف ایک رسم خط ہو جو سب زبانوں کے لئے کفایت کرے۔

رسم خط کے اعتبار سے، اُردو اور سندھی بین الاقوامی حیثیت رکھتی ہیں۔ ناگری لپی اختیار کرنے کے بعد ان کا بین الاقوامی رشتہ ٹوٹ جائے گا اور آئندہ ان کو صرف ہندوستان کی مقامی زبانوں کی حیثیت حاصل رہے گی اور یہ حیثیت بھی اندیشے سے خالی نہیں اس لئے کہ ناگری لپی اختیار کرنے کے بعد شاید بنگالی اپنی امتیازی خصوصیات قائم رکھ سکے چونکہ وہ انڈین یونین کی ایک ریاست کی باقاعدہ زبان ہے۔ برخلاف اس کے اُردو اور سندھی ناگری لپی اختیار کرنے کے بعد اپنی امتیازی خصوصیات کا تحفظ تو کجا اپنے وجود سے بھی ہاتھ دھو بیٹھیں گی اس لئے کہ نہ ان کا کوئی متعین علاقہ ہے نہ ان کو وہ آئینی تحفظات عملاً حاصل ہیں جن کا ذکر ایسے کثیر المعنی الفاظ و انداز میں آئین ہند میں موجود ہے جن کی تفسیر تو ملتی ہے تعبیر کی اب تک تلاش ہے۔

اترپردیش کے ایک دانشور نے جن کو بڑی اہم سرکاری و سیاسی حیثیت حاصل تھی اور ایک فاضل ادیب بھی تھے اردو ہندی کے قضیے یا قضیے کا حل اس فارمولے میں پیش کیا تھا کہ ان کو اردو سے کوئی اختلاف نہ ہوگا اگر وہ ناگری رسم خط قبول کرلے اور اپنے ذخیرہ سے بدیسی الفاظ، تشبیہہ، استعارے، تلمیحات وغیرہ خارج کردے۔ یہ مشورہ یا مطالبہ علمی، ادبی یا لسانی نہیں بلکہ سیاسی جبر و طاقت کا ہے اور سیاسی جبر و طاقت؛ صُلح صفائی اور امن و اتحاد کی ضمانت کبھی نہیں منافی ہمیشہ رہی ہے۔ دانشور موصوف نے اس نیک مشورہ پر اکتفا نہیں کیا بلکہ قول کو عمل کے مطابق رکھنے کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے، اس پر ایک ہمہ گیر وسیع اور منظم پیمانے پر عمل بھی شروع کردیا وہ بھی اس طور پر کہ قول اور عمل کا رشتہ تطابق سے آگے بڑھ کر تجاوز تک جا پہنچا۔ غالباً وہ جانتے تھے کہ تطابق اگر تجاوز تک پہنچ جائے تو جنگ میں جہاد کا ثواب ملنے لگتا ہے چنانچہ الغرض

اور ان کے جانشینوں اور معاصرین نے ایسا کیا کہ اُردو جن کی مادری زبان تھی اس سے وہ نا آشنا ہوتے ہوتے محروم ہوگئے۔ چنانچہ موجودہ پوزیشن یہ ہے کہ اولاد اپنی ماں کی ہیں اور زبان دوسرے کی ماں کی ہے۔

اردو کے حامی اس وقت دوگونہ مصیبت میں مبتلا ہیں۔ ایک طرف وہ ابتدائی اور ثانوی مدارس میں اپنے بچوں کی اردو تعلیم کی فکر میں بھاگتے پھرتے ہیں دوسری طرف اس کی تگ و دو میں گرفتار ہیں کہ کالج اور یونیورسٹی کے منازل میں اردو کی تعلیم کا خاطر خواہ بندوبست کس طرح کیا اور رکھا جائے۔ ان کی اس دوادوش اور پریشانی کو دیکھ کر حضرت اسماعیل کی ولادت کا واقعہ یاد آتا ہے۔ خدا کے حکم سے حضرت ابراہیمؑ اہلیہ محترمہ حضرت ہاجرہ کو ہمراہ لئے ہوئے وادیٔ غیرذی زرع میں داخل ہوئے تو حضرت اسماعیل پیدا ہوئے پینے کا پانی نایاب تھا اس کی تلاش میں حضرت ہاجرہ دور نکل جاتیں۔ حضرت اسماعیل کا خیال آتا تو بھاگتی ہوئی واپس آتیں۔ اسی طرح بار بار جاتی آتی رہیں لیکن پانی میسّر نہیں آتا تھا۔ آخری بار تلاش سے مایوس پھریں تو دیکھا کہ تکلیف میں مبتلا، جہاں حضرتِ اسماعیل ایڑیاں رگڑتے تھے وہاں سے پانی کا چشمہ ابل رہا ہے۔ یہ آب زمزم کی شانِ نزول ہے اور حضرتِ ہاجرہ کی تگ و دو حج کا ایک رُکن سعیٔ صفا و مروہ قرار پائی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اردو والوں کی سعیِ صفا و مروہ سے کوئی چشمہ پھوٹتا ہے یا نہیں۔

اردو رسم خط میں جو نقائص بتائے جاتے ہیں وہ اتنے بنیادی نہیں ہیں جتنے فروعی، جو ماہرینِ فن اور شعر و ادب کے مبصرین کی توجہ اور تعاون سے دور کئے جا سکتے ہیں۔ اس طرح کے نقائص سے دنیا کی کوئی زبان خالی نہیں ہے۔ لیکن اس سے ان کی افادیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ آخر کچھ اور زبانیں بھی ہیں جن کا رسم خط وہی ہے جو اردو کا ہے۔ لیکن وہ زبانیں نہ مُردہ سمجھی جاتی ہیں نہ معطل یا معذور۔ ان سے کام لینے والے کسی احساسِ کمتری میں بھی کبھی مبتلا نہیں پائے گئے۔ ان زبانوں کے شاعر اور مصنف اور ان کا شعر و ادب دنیا کی کسی ترقی یافتہ قوم یا اس کی زبان سے ہر سطح پر برابری کا دعویٰ رکھتے ہیں، الغرض ان کے سرمایہ رسم خط کی خلش میں کیوں نہیں مبتلا ہیں اور ان سے رسم خط بدلنے کا مطالبہ کیوں نہ

نہیں کیا جاتا؟

اس میں شک نہیں کہ مخلوط یا مرکب رسم خط میں نقطوں اور اعراب کی بے ترتیبی، کاتبوں کی عدم استعداد اور کبھی کبھی مؤلفین لغت کی بے احتیاطی، لغات میں بعض بے معنی الفاظ کو وجود میں لانے کا باعث ہوئی ہے جن کو کچھ نہ کچھ معنی دے کر قبول کرنا پڑا۔ اس طرح کا حادثہ شاید ہی کسی اور زبان کی لغت کو پیش آیا ہو۔ لیکن اس کے مقابلے میں اس رسم خط کی جو خوبیاں ہیں ان سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان خوبیوں کا ذکر اس کثرت سے ہوا ہے اور ہوتا رہتا ہے کہ ان کو دہرانے کی ہمت نہیں ہوتی۔ کچھ اس ڈر سے بھی کہ ان میں سے کچھ بیان کرنے سے رہ نہ جائیں۔ اردو کا رسم خط دنیا کے ان چند قدیم و عظیم زبانوں کے رسم خط کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے جن پر اپنے اپنے عہد کے کاملین فن اور ارباب علم و فضل نے اپنے ذوق، ہنر اور احساس تقدیس و تکریم کو بوجوہ احسن صرف کیا ہے۔ معلوم نہیں فن خطاطی کی یہ محرومی ہے یا منزلت کہ اس پر تجریدی ہنر کا عمل اب تک نہیں ہوسکا ہے۔ ایک پرانا شعر یاد آتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ باد صبا کی شوخی چل نہ سکی اس لیے کہ اس نے محبوب کی زلف کو جتنا بگاڑنے کی کوشش کی اتنا ہی وہ بنتی سنورتی گئی۔ شعر اس وجہ سے نہیں لکھا کہ ممکن ہے شاعر نے غیر موزوں کہا ہو اور اسی طور پر مجھے یاد ہوگیا ہو۔ معلوم نہیں اب اس طرح کی باد صبا چلتی اور محبوب ہوتے ہیں یا نہیں لیکن یہ شعر اردو رسم خط کے خط شکست پر پورے طور سے صادق آتا ہے۔ شاید ہی کہیں اور کوئی رسم خط ایسا ہو جس کا گھسیٹ لکھنا بھی باقاعدہ ایک فن ہو۔ وہ بھی فن برائے فن نہیں بلکہ فن برائے افادہ۔ خط شکست کا بڑا اہم، عجیب اور افادی پہلو یہ ہے کہ لکھنا تیز تر ہوگیا اور پڑھنے میں کوئی دقت نہیں پیش آئی۔ کہتے ہیں، اردو رسم خط کا سیکھنا مشکل ہے۔ اردو کا صحیح تلفظ بھی آسان نہیں ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اعلیٰ ہنر یوں بھی سہل الحصول نہیں ہوتا۔ ہونا بھی نہیں چاہیے۔ ورنہ نئے ڈھنگ کی نئی بطن الشاعر، شاعری، ڈرامہ اور مصوری کی مانند جن کو ہرزہ نوردی یا ہرزہ نگاری سے تعبیر کرسکتے ہیں ہنر کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہ جاتی۔ رسم خط کو سمجھنے، سیکھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے پہنچانے نیز لطف اندوز ہونے کے لیے کچھ اسی طرح

کے ذوق استغنا و اور توفیق کی ضرورت ہے جو اردو اور اردو غزل سے بہرہ مند اور لذت یاب ہونے کے لئے لازم آتی ہے۔ یہ کچھ اردو ہی کے رسم خط پر منحصر نہیں ہے۔ ہر زبان کے شعر و ادب اور اس کی جینئس (GENIUS) سے واقف اور مستفید ہونے کے لئے لازم آتا ہے کہ اس کا مطالعہ اسی رسم خط اور اسی زبان میں کیا جائے۔ اگر مجھے اردو شعر و ادب کا مطالعہ اردو خط کے بجائے کسی اور رسم خط میں کرنا پڑے تو میرا ذوق میری عافیت اور میری بینائی سب تھوڑی دیر کے لئے جواب دے جائیں گے۔

انگریزی اخبارات میں کبھی کوئی معروف اردو شعر رومن رسم خط (اٹالکس) میں چھپا ہوا پڑھتا ہوں تو بڑی دیر اور دقت کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ کیا شعر تھا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شعر، شاعر، موقع و محل، معنی و مفہوم سب کا جو مناسب اور معقول اثر پڑنا چاہیئے تھا وہ غارت ہو جاتا ہے اور تھوڑی دیر تک ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اس شعر کا کہا جانا اور اس موقع پر پیش کیا جانا سب تضیع اوقات تھا۔ میرے اس اعتراف گناہ سے اگر آپ برہم یا بدخط نہ ہو چکے ہوں اور اعتراف گناہ سننے کے بعد برہم یا آزردہ ہونا کوئی اچھی علامت بھی نہیں ہے تو یہ عرض کروں گا کہ اگر کسی سے میں اقبال کو بھی اکبال کہتا سن وں (خواہ وہ اقبال ہی کیوں نہ ہوں) یا ایسا لکھا ہوا دیکھوں تو شاعر کے کلام کے جلال و جمال سے تھوڑی دیر کے لئے اپنے کو محروم محسوس کرنے لگوں۔ اب اسے آپ میرے ایمان اور اعصاب کی کمزوری سمجھئے یا تبدیلی اور اصلاح سے تعصب یا رسم خط سے صوت اور صورت کا ظاہری اور معنوی تعلق کا احساس، میں تو اسی طرح محسوس کرتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ آپ بھی ایسا ہی کریں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہر اعلیٰ ادب کی بالخصوص اردو کا اس کے شائقین کے ساتھ بڑا قوی اور دلکش رابطہ اس کا رسم خط ہے۔ اردو کی نیم مہذب قبائلی بولی نہیں ہے جس کا نہ کوئی رسم خط ہوتا ہے نہ شعر و ادب: شاید جس پر مرنے اور ماتم کرنے والے بھی زیادہ نہیں ہوتے۔

میں اردو رسم خط کو ترک کر دینے کے حق میں نہیں ہوں لیکن اس کی پرزور تائید کروں گا کہ اردو کی قابل قدر تصانیف ہندوستان کی دیسی بدیسی زبانوں میں احتیاط اور اہتمام سے شائع کی جائیں۔ اس سے ایک طرف اردو کا رشتہ عربی فارسی سے بدستور قائم رہے گا دوسری طرف ملک کی تمام قابل لحاظ زبانوں سے اس

کا رشتہ استوار ہوگا۔ اس طرح اردو کا ملکی زبانوں سے آشنا ہونے اور رہنے اور دوسری زبانوں کا اُن سے آشنا ہونے اور رہنے کا جو حق ہے وہ بطریقِ احسن پورا ہوگا۔ کیا اس سے وہ تعمیری و تہذیبی مقصد نہیں پورا ہوتا جو اردو رسم خط کو یکسر ترک کر دینے اور دوسرے کسی رسم خط کو اختیار کر لینے سے متوقع ہے؟ اردو رسم خط کو بالفرض ترک کیا جائے اور دوسرا رسم خط بالفرض اختیار کیا جائے یہ منطق تو اسی کی ہو سکتی ہے جو منطق اور عقلِ سلیم دونوں سے بے بہرہ ہو۔

اردو رسم خط، کاملینِ ادب اور شرفائے فن کے بڑے طویل مسلسل اور مقدس ریاض شوق اور شغف کا نتیجہ ہے۔ بذاتِ خود میں ہر مدت الایّام مروج اور مقبول رسم خط کو یہی درجہ دیتا ہوں۔ بے سوچے سمجھے کسی رسم خط کو ترک کرنے کا مشورہ دینا یا اس کا مرتکب ہونا یا اس سے کھیلنا ایک بڑے ہی قیمتی ورثہ اور تعمیر کو تاراج کرنا ہوگا۔ رسم خط زبان کا لباس نہیں ہوا کرتا کہ جب جی چاہا اتار دیا اور دوسرا اختیار کر لیا۔ یہ زبان کی مخصوص ہیئت، حسن، مزاج اور اس کا نشانِ امتیاز ہوتا ہے جس کو اس کی "شخصیت" یا "ذات" سے تعبیر کر سکتے ہیں جس کا بدلنا نہ آسان ہے نہ عقلمندی اس کے بدلنے سے اردو زبان و شعر و ادب اور اس کے پیچھے جو تاریخ و تہذیب ہے وہ ایک گورستان بن کر رہ جائے گی۔ یہاں اقبال کا ایک مقولہ یاد آتا ہے جو کہیں سنا یا پڑھا تھا کہ رسم خط زبان کی عزتِ نفس (SELF-RESPECT) ہوتا ہے اس کو ترک نہ کرنا چاہئے۔ اقبال نے اس نکتہ میں اپنے مخصوص عارفانہ شاعرانہ انداز میں بہت کچھ کہدیا ہے۔ بایں ہمہ اس طرح کے مسائل میں اصلاح اجتہاد اور اجماع کا دروازہ کھلا رکھنا چاہئے۔ خوب سے خوب تر کی تلاش اسی طرح ممکن ہے۔ یہ تلاش و تجسس انسان کا بہت بڑا شرف اور بہت بڑی ذمہ داری ہے۔ خوب سے خوب تر ہم تک اسی طرح پہنچا ہے اور ہم نے دوسروں تک پہنچایا ہے۔

زبان، رسم خط اور ادبی سرمایہ کے اعتبار سے اردو قطعاً آزاد حیثیت کی مالک اور بلند مقام پر فائز ہے۔ اس کی طبعی نشو و نما اور تہذیبی ساخت پرداخت میں ہندوستانی تمدن کی مشترک دلکش اور گراں بہا عناصر کے ساتھ، عرب و عجم کی نشگرف کاری کی بڑی مبارک اور واضح جھلک ملتی ہے۔ ان خصوصیات کی بنا پر وہ ایک مخصوص و منفرد تہذیبی مزاج اور روایت کی نمائندگی کرتی ہے۔ ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلم عہد حکومت بالخصوص

مغل عہد میں جب کم و بیش کل ہند پیمانے پر ملک کی ہمہ جہتی تنظیم عمل میں آئی تو نہ صرف ملک کے مختلف حصوں کے درمیان آمد و رفت کے بڑھنے سے تہذیبی واقفیت اور یگانگت پیدا ہوئی بلکہ ایران و عرب کے بیشمار علما، فضلا، صوفیا، شعراء، تجار، اہلِ فن و حرفہ نے ہندوستان کا رُخ کیا۔ ہندوستان کی طبعی، حکومتی، سماجی اور تہذیبی فضا نے ان کو اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں مدد دی اور انھوں نے اُن صلاحیتوں سے ہندوستان کا نام روشن اور بلند کیا اور یہیں کے ہو رہے۔ تاریخ اور تاریخی آثار یہی کہتے ہیں۔ ان کو مٹانے یا مسخ کرنے والے چاہے جو کہیں یا کریں۔

مغل دور کے معاشی اور سیاسی کوائف سے قطع نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اُس زمانے میں ہندوستان کو جس صحت مند اور وسیع پیمانے پر آزاد تہذیبی ارتباط کے جیسے سازگار مواقع میسر آئے وہ ہماری تاریخ کے کسی اور دور میں شاید ہی نظر آئیں۔ اُس عہد میں تہذیبوں کے اتصال سے جو "سنگینی" تہذیب برآمد ہوئی اردو اس کا نغمہ و تشید ہے۔ اس طور پر وہ اُس تہذیب و شائستگی کی نمائندگی کرتی اور دعوت دیتی ہے جو ہر اچھی تہذیبی قدر کو خواہ وہ کسی کی ہو یا کہیں سے آئی ہو عزیز رکھتی ہے۔ اردو کو یہ درجہ میرے آپ کے کہنے سے نہیں ملا ہے اسے یہ درجہ حاصل ہوا ہے اس کردار کی بنا پر جو اس نے ہماری تہذیبی تاریخ میں ادا کیا ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ اردو ہندی کی شیلی ہے کسی خوش فہمی میں مبتلا ہونا تو ہرگز نہیں ہے مبتلا کرنے کا شوق فضول ضرور ہے۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ اردو زبان اور رسم خط اپنا مستقل اور آزاد وجود رکھتے ہیں۔ اِس زبان کے بولنے اور لکھنے والے قومی ہم آہنگی کے دلکش خواب کو اقلیتی انہدام اور انضمام کی تبدیلی اور تعبیر میں دیکھ کر محسوس کرتے ہیں کہ ان کا مستقبل صرف اس صورت میں متعین ہو سکتا ہے جب اردو کو ہندی کی شیلی کی حیثیت دی جائے اور وہ ناگری کی لپی اختیار کرے۔ صورت حال یہ ہوگی تو ظاہر ہے اردو کے بہی خواہ کس طرح اور کیا سوچنے پر مجبور ہوں گے۔

• جانتے ہم دونوں ہیں ہیں کم آپ زیادہ کہ بعض ملکوں اور قوموں نے اپنی زبان کے رسم خط میں بہتر تبدیلی لانے کی خاطر نہایت اہم اقدامات کئے ہیں یعنی پرانے رسم خط کی جگہ نئے رسم خط اختیار کر لئے ہیں۔

اِن تجربات اور تبدیلیوں کے بارے میں میرا مطالعہ محدود ہے۔ ممکن ہے ناقص بھی ہو اس لئے تفصیلی بحث کرنے کا مجاز نہیں ہوں۔ تاہم ان تجربوں اور تبدیلیوں کے بعض ایسے پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں جو میری سمجھ میں آئے۔ اِس میں دو فائدے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر میری سمجھ میں صحیح آئے ہیں تو آپ کو زیر بحث مسئلہ سے دلچسپی پیدا ہوگی۔ غلط آئے ہیں تو آپ کو مجھ سے ہمدردی ہوگی۔ ایک میں مجھ کو ثواب ملے گا، دوسرے میں آپ کو۔ برابر کا ایسا سودا آج کل کہاں دیکھنے میں آتا ہے۔ بالخصوص اصحاب علم وفن کی محفل میں۔

آپ جانتے ہیں اس صدی میں چند ملکوں مثلاً ترکی، جرمنی اور انڈونیشیا نے اپنے روایتی رسم خط کی جگہ نیا رسم خط اپنایا ہے۔ ترکی کا پرانا رسم خط تقریباً عربی یا تمام تر عربی خط سے ماخوذ تھا اس لئے اس کو ترک کرکے بالکل نیا یعنی رومن رسم خط اختیار کیا۔ جرمن زبان کا اپنا ایک قدیم روایتی رسم خط تھا اور ہے۔ جسے برقرار رکھتے ہوئے اِس کی کوشش کی گئی کہ رومن رسم خط کو عام طور پر قبول کرلیا جائے۔ . . . .

. . . .

. . . . ایسا ہو بھی گیا لیکن جرمن زبان کا پرانا رسم خط ختم نہیں ہوا ہے۔ ہر جرمن لازمی طور پر اپنے روایتی رسم خط سے واقف ہوتا ہے اِس لئے کہ اسکول میں زبان کی تعلیم دیتے وقت بچے کو اِس رسم خط سے واقفیت پیدا کرادی جاتی ہے۔ انڈونیشیا میں کوئی ایسا قدیم معیاری رسم خط موجود نہ تھا جو ملک کے ہر حصہ یعنی جاوا سماترا دو بڑے جزیروں کے ساتھ بے شمار دوسرے جزائر میں بھی یکساں طور پر رائج ہوتا۔ بالفاظ دیگر ملک کی کوئی مشترک معیاری زبان نہ تھی۔ آزادی کے بعد ملک کا قومی زبان کے انتخاب کا وقت آیا تو قوم نے اس زبان کے حق میں فیصلہ کیا جس کا بنیادی ذخیرۂ الفاظ (VACABULARY) ملک کی مختلف بولیوں کے مشترک عناصر و اقدار سے مستعار ہو اس زبان کا رسم خط رومن قرار پایا۔ اس طور پر یہ زبان جو بھاشا انڈونیشیا کہلاتی ہے نزاری ہوئی شکل میں گاندھی جی کی ہندوستانی کی تصور کی عملی تعبیر ہے۔ گاندھی جی کا قومی زبان کا تصور کم وبیش یہ تھا کہ یہ ایک ایسی زبان ہوگی جس کا ذخیرہ الفاظ ملک کی تمام زبانوں سے ماخوذ ہوگا اور یہ ایک عام فہم زبان ہوگی جسے ناگری اور فارسی دونوں لپیوں میں لکھنے کی اجازت ہوگی تاکہ قومی زبان

کو ہندوستانی خوشی سے سیکھے اور کام میں لائے۔ گاندھی جی قومی زبان اور اس کے رسم خط کو دلوں کے جوڑنے اور ذہنوں کو کشادہ اور صحت مند رکھنے کا وسیلہ سمجھتے تھے۔ وہ ان کو زور اور زیادتی کا پیمانہ بنانے پر کبھی آمادہ نہ کئے جا سکے اور نہ کئے جا سکتے تھے۔

ان ممالک کے رسم خط میں متذکرہ تبدیلیوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تینوں ملکوں میں مختلف اسباب و محرکات کار فرما تھے جنھوں نے ان تبدیلیوں کو ایک خاص شکل اور ہیئت دی۔ ترکی میں رسم خط کی تبدیلی ایک عظیم سیاسی انقلاب کا نتیجہ تھی جدید ترکی کے سربراہوں نے صحیح یا غلط مگر پوری قوت کے ساتھ یہ فیصلہ کیا کہ ترک قوم اپنی تقدیر کی نئی تعمیر کی خاطر ہر اس چیز کو ترک کر دے گی جو اُن کو اپنی کلفت اور ہزیمت کی یاد دلاتی ہو اور ہر وہ بات اختیار کرے گی جو اُن کے نزدیک انھیں اقوام عالم میں سربلند کرنے اور رکھنے میں مدد پہنچائے گی۔ یہ فکری رویّہ اور ملّی جذبہ تھا جو سبب تھا ان کے عربی رسم خط کو ترک کر دینے اور رومن رسم خط اختیار کرنے کا۔ اس وقت یہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتا کہ زبان و ادب اور تہذیب و تمدن پر رسم خط کی اس تبدیلی کا کیا اور کتنا اثر پڑا۔ صرف اتنا واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہندوستان میں ہم اردو والوں کے نہ ایسے حالات ہیں نہ ایسے محرکاتِ ذہنی جو مماثلت رکھتے ہوں آج سے تقریباً پچاس سال پہلے کی ترکی اور ترکوں کے حالات و حرکات سے۔

جرمن زبان کے لئے رومن رسم خط کے عام استعمال کی تحریک کا زیادہ تر مقصد ایسا رسم خط اختیار کرنے میں مدد دیتا تھا جو بین الاقوامی سطح پر عالمگیر حیثیت اختیار کرتا جا رہا تھا۔ اس کے علاوہ یورپ کی بیشتر زبانوں نے رومن خط کو بطور قومی رسم خط اختیار کر لیا تھا۔ ان حالات میں جرمن قوم کو اس کا احساس ہوا کہ ایک بین الاقوامی رسم خط کے عام استعمال سے اُس کی تہذیب، تمدن، تجارت اور مواصلات کو فروغ دینے میں مدد ملے گی۔ یورپ میں جرمن بولنے والے علاقے جغرافیائی اور لسانی اعتبار سے نہایت واضح مخصوص اور منظم شکل میں پائے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان علاقوں میں کسی اور زبان یا رسم خط کی عدم موجودگی کی بنا پر ایک بین الاقوامی رسم خط کا استعمال اُن کے لئے کسی الجھن یا پیچیدگی کا باعث نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے جرمنی میں رومن رسم خط کے عام استعمال کے خلاف کوئی مزاحمت نہیں ہوئی۔ اردو سے تعلق رکھنے والے بالکل

مختلف صورت حال سے دوچار ہیں۔ اس لئے جرمنی کی مثال کو سامنے رکھ کر اردو رسم خط کو بدلنے کا مشورہ نہ قرین منطق ہے نہ قرین مصلحت۔

انڈونیشیا نے رومن رسم خط اختیار کرتے وقت جن مقاصد کو پیش نظر رکھا اس کی اہمیت سے انکار نہیں۔ اس نے قومی زبان کی تعمیر و ترقی میں جس لسانی پالیسی کو اپنایا ہے وہ دانشمندانہ اور قابل ستائش ہے۔ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ وہ وقت گیا اور وہ قیادت رخصت ہو گئی جو قومی لسانی پالیسی کو ہندوستانی تہذیب کے موقف و معیار کے مطابق تشکیل دینے کی اہل بھی تھی اور خواہشمند بھی۔ اردو والوں کے لئے انڈونیشیا کے رسم خط کی پالیسی کو اپنانا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اردو قومی سرکاری زبان کی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ وہ ایک ایسی تہذیبی اقلیت کی نمائندگی کرتی ہے جو ایک ناروا لسانی پالیسی کی شکار ہے اور دفاعی تدابیر اختیار کرنے پر مجبور کر دی گئی ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ جس کو جان و آبرو کی پڑی ہو اس کو "شور سودائے خط و خال کہاں"

ماضی قریب میں رسم خط کی ان نئی تبدیلیوں کے علاوہ اس کی اصلاح، کمی بیشی یا تنظیم نو سے متعلق متعدد مثالیں سامنے آئیں ہیں، ان کو سائنٹیفک تبدیلیوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ ان کو عمل میں لانے سے قبل مناسب ماحول میں نہایت معروضی اور ماہرانہ انداز میں مطالعے اور تجربے کئے گئے۔ مثال کے طور پر چینی رسم خط میں کئے گئے تجربے کو لے لیجئے۔ چین کا قدیم روایتی رسم خط اپنی نوعیت کے اعتبار سے انتہائی مخصوص خصوصیات کا حامل ہے۔ یہ حرف تہجی پر مشتمل نہیں ہے بلکہ علامتوں سے تشکیل پایا ہے یا ان سے مرکب ہے۔ تہجاتی (ALPHABATICAL) اور علامتی تصوراتی (IDROGRAPHIC) لکھاوٹیں قطعاً مختلف چیزیں ہیں۔ زبان نویسی کے تہجاتی طرز میں ہر حرف کسی لفظ یا صوت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ علامتی طرز میں علامت یا نشان کسی لفظ یا صوت کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ براہ راست شے یا اشیاء کے لئے استعمال میں آتا ہے۔ میرا ان میں سے کسی ایک کا بھی تخصصی مطالعہ نہیں ہے۔ اس لئے کوئی اندازہ نہیں کہ دونوں کے عیب و ہنر کیا ہیں۔ البتہ اتنا عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ اس سلسلے میں جدید چین میں ایک نہایت انقلابی تجربہ کیا گیا ہے۔ یعنی چینی زبان کے قدیم علامتی طرز کے رسم خط کا ایک متبادل تہجاتی

طرز دریافت کرلیا گیا ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ قدیم علامتی طرز سے واقف ہونے کے لیے تقریباً ساڑھے چار سو علامتوں یا نشانات کو جاننا ضروری ہوتا ہے۔ اب جو نیا ہجائی طرز دریافت ہوا ہے وہ کم و بیش صرف پینتالیس حروف تہجی پر مشتمل ہے۔ جدید عہد میں رسم خط کے متعلق سائنٹفک تجربات کے سلسلوں میں غالباً یہ سب سے بڑا تجربہ ہے۔ اور مثالیں بھی سننے میں آئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جدید روسی زبان کے صوتی اور لفظی نظام کو زیادہ جامع اور سائنٹفک بنانے کی غرض سے اس کے حروف تہجی میں اصلاح یعنی قطع برید کی گئی ہے۔ رسم خط میں ان بنیادی تجربات کے علاوہ ہر اہم اور ترقی یافتہ زبان میں املا اور تلفظ کی اصلاحات سے متعلق مسلسل تحقیقات اور تجربات ہوتے رہتے ہیں جن سے ہم بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔

رسم خط سے متعلق ان تبدیلیوں کی غایت اور اہمیت سے انکار نہیں لیکن اس کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ اردو رسم خط نہ علامتی ہے نہ ہماری زبان کے صوتی نظام کی تنظیم کا کوئی فوری مسئلہ ہمارے سامنے ہے کہ ایک بے ضرورت بحث میں آپ کو حصہ لینے یا الجھنے کی دعوت دی جائے۔ موجودہ بحث کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ احباب جو ہم کو ناگری رسم خط اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں انھوں نے فارسی اور ناگری رسم خط کے مطالعہ اور موازنے میں کوئی قابل لحاظ مدد نہیں دی ہے نہ وہ ایسے نتائج نکالنے میں کامیاب ہوئے ہیں جن کی روشنی میں ان کا یہ مطالعہ قابل لحاظ ہوتا۔ رسم خط کی تبدیلی کی ایسی بے سوچی سمجھی تجویز آج تک مشکل ہی سے کہیں اور پیش کی گئی ہوگی۔ اردو کے لیے ناگری رسم خط کی تائید کرنے والوں کو پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب (لکھنؤ) کی اس رائے پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔

"ناگری کے طرفدار اکثر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کے ذریعہ ہر زبان کی تمام آوازیں ظاہر کی جا سکتی ہیں۔ یہ دعویٰ حقیقت سے بہت دور ہے۔ دوسری زبانوں کو چھوڑ کر صرف انگریزی کے لفظوں پر نظر کیجیے تو معلوم ہوگا کہ .... (اس زبان کے) معمولی لفظوں کا تلفظ بھی ناگری حرفوں سے ادا نہیں کیا جا سکتا۔ عربی اور فارسی لفظوں کے معاملے میں بھی ناگری حرفوں کا یہی حال ہے۔ دوسری زبانوں کا کیا ذکر خود ہندی کے بہت سے لفظ ایسے ہیں جن کا

صحیح تلفظ ناگری حرفوں سے نہیں ادا ہوسکتا ...... ان حالات میں یہ دعویٰ کہاں تک درست ہے کہ ہر زبان کے الفاظ ناگری حرفوں میں لکھے جاسکتے ہیں۔ اردو رسم خط کے لئے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اتنا تو بے خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ اردو حرفوں میں ناگری حرفوں سے کہیں زیادہ آوازیں ظاہر کی جاسکتی ہیں۔"

مذاکرے کے طور پر اردو رسم خط کے بدلنے یا نہ بدلنے کے لئے وقتاً فوقتاً ادبی تقریبات منعقد ہوتی رہیں تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن یہ خیال کرنا کہ اس سے جو اصحاب اردو یا اُردو رسم خط سے بدگمان یا ارجک ہیں وہ اس کے عاشق زار بن جائیں گے یہ صحیح نہیں ہے۔ اردو رسم خط کی حمایت اور اس کو زیادہ سے زیادہ مقبول اور مستحکم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جو لوگ اردو رسم خط کے کینڈے یا ہیئت اور نوک پلک میں درک یا اس کا ذوق رکھتے ہوں وہ اپنی اعلیٰ تخلیقی صلاحیتوں کو کام میں لاکر موجودہ رسم خط کو زیادہ کارآمد اور خوشنما بنانے کی تجاویز پیش کریں اور وہ مناسب و معقول تسلیم کی جائیں تو اِن کو برسرکار لانے اور مقبول بنانے کی کوشش کریں۔ ان سے کچھ کم کارگر مساعی اُن دوستوں اور بزرگوں کی نہ ہوگی جو اردو زبان اور رسم خط میں شعر و ادب کے خوب سے خوب تر نمونے مسلسل پیش کرتے ہیں جن سے فائدہ اور لطف اٹھانے کے لئے دوسری زبانوں کے اعلیٰ شاعر و ادیب اور فنکار اردو ادب اور اس کے رسم خط کی طرف بے اختیار مائل ہوں گے۔ کرنے کی یہ مفید لیکن نہایت صبر آزما اور ریاض طلب باتیں ہیں۔ ویسے اکبر کے مقولے کے مطابق پلاؤ کھانے کے لئے نذر لوتی کی کمی ہے نہ فاتحہ کی۔ اور آپ کہیں تو اس میں "فتنے" کو بھی شامل کردوں۔

زبان اور رسم خط کی طرف بہر صورت ہمارا رویہ مثبت اور حقیقت پسندانہ ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں عرض کروں گا کہ اردو رسم خط سے متعلق بنیادی تحقیق اور رہنمائی کے کاموں کو آگے بڑھانے کے لئے ایک مرکزی ادارہ قائم کرنا چاہیئے جہاں زبان اور رسم خط کے ماہرین مناسب ماحول میں ضروری وسائل کے ساتھ مستقلاً تحقیق و تدقیق کے کاموں میں مصروف رہ سکیں۔ اس کام کے لئے میرے نزدیک دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو یا علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ لسانیات کا انتخاب بہتر ہوگا اس لئے کہ ان اداروں میں یکسوئی

کے ساتھ موزوں ماحول میں، تمام وسائل کی مدد سے فن و ادب کے کاملین کی نگرانی اور رہبری میں اعلیٰ سطح پر کام کرنے کی جو سہولت ہوگی وہ شاید کہیں اور آسانی سے میسر نہ آئے۔

یہ قصہ تو اپنی جگہ پر رہا لیکن اردو کا مستقبل ہندوستان پاکستان یا کہیں اور کتنا ہی یاس افزا کیوں نہ معلوم ہوتا ہو اور اس کی تصدیق اصحاب اختیار اغراض و اقتدار کے ناروا سلوک اور اس کے المناک نتائج سے کیسی ہی ہوتی ہو۔ یا ارباب علم و ماہرین فن کے بیانات اور شمار و اعداد اس کی کیسی ہی تاریک تصویر بیان کرتے ہوں، یہ امر مسلّم ہے کہ افراد و جماعت میں ایک چیز اور بھی ہوتی ہے جس کو جینے اور جیتے رہنے کا نہیں بلکہ عزت سے جینے اور اس سے زیادہ عزت سے مر جانے کا عزم کہتے ہیں۔ یہ چیز نہ شمار و اعداد کو خاطر میں لاتی ہے نہ سیاسی اور جماعتی جبر و اقتدار کو۔ اعلیٰ مقاصد کی حفاظت اور حصول میں اس عزم پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ حق کی حمایت حق کا حصول ہے میزائلس اور تسخیر قمر کا دور چاہے جو کہے یا کرے ہوگا وہی جو مردانِ حق چاہیں اور کریں گے۔ انسان کی تاریخ اور تقدیر یہی رہی ہے اور رہے گی۔

تعجب نہیں لیکن افسوس ضرور ہوتا ہے کہ بعض ایسے ادیب اور شاعر جن کا شمار اردو کے مشاہیر میں ہوتا ہے، ایسے نازک مسئلے میں یا موقع پر ایسا رویہ اختیار کرتے ہیں جو کسی طرح ان کے شایان شان نہیں ہوتا۔ آزمائش کا سامنا ہو تو سچے اور پکے لوگ خطرے کا مقابلہ کرتے ہیں منافع نہیں کماتے۔ یہ تو سیاست کے دسترخوان پر ہوتا ہے جہاں حرام و حلال نہیں دیکھتے شکم سیر ہونے، رہنے یا کچھ لے بھاگنے کی فکر کرتے ہیں۔ ادب تہذیب اور اقدار کی حفاظت اور حمایت کا معرکہ ہو تو رخ کربلا کی طرف رکھتے ہیں، کوفے کی جانب نہیں۔

سید حسن احمد*

محکوم اقوام کی بہبودی

اور

بین الاقوامی ذمہ داری

اس مقالے میں مختصر طور پر یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ محکوم قوموں کی بہبودی کے خیال کی نشوونما کیسے ہوئی اور ان کے بارے میں بین الاقوامی ذمہ داری کا اصول کیسے وجود میں آیا۔ محکوم اقوام کی بہبودی کے نظریے کو مؤثر طور پر عملی جامہ نہ پہنائے جانے کے تاریخی۔ اقتصادی اور سیاسی اسباب کا پتہ لگایا گیا ہے۔ "بین الاقوامی ذمہ داری" کی اصطلاح اس مقالے میں مندرجہ ذیل معنی میں استعمال کی گئی ہے۔ "حاکم طاقتوں کی بین الاقوامی ذمہ داری محکوم قوموں کے لئے بین الاقوامی ادارے یعنی اقوام متحدہ کے سامنے۔"

ایک قوم پر دوسری قوم کے تسلط اور اس سے پیدا ہونے والے نظام کا پتہ قدیم تہذیب کی تاریخ میں بھی پایا جاتا ہے[1]۔

---

* ڈاکٹر سید حسن احمد شعبہ پولیٹکل سائنس علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اردو ترجمہ [illegible] ریمن علی شاہ جعفری، شعبہ پولیٹیکل سائنس علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے اشتراک سے کیا گیا ہے۔

نوٹ:۔ اس مضمون میں نوآبادیاتی باشندوں کے لیے "محکوم اقوام" کی اصطلاح کا استعمال کیا گیا ہے۔

پیغمبروں فلسفیوں اور مدبّروں کے اقوال میں آزادی اور مساوات کی تاکید کی گئی۔[۲] لیکن شاید مختلف تاریخی عہدوں کے حالات کی مجبوریوں کی وجہ سے ان کو قومی اور بین الاقوامی زندگی میں۔ اقتصادی۔ سماجی اور سیاسی اداروں کا بنیادی اصول نہ بنایا جاسکا۔[۳]

جدید یورپ کا نوآبادیاتی اور سامراج وادی نظام جو سولھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا ایک تاجرانہ کاروبار کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کو انیسویں صدی میں صنعتی اور حرفتی انقلابات سے بڑھاوا ملا۔ یہاں تک کہ غیر قوموں پر تسلط اور ان سے منفعت اٹھانے کا سلسلہ تمام دنیا میں پھیل گیا۔[۴] اس سامراجیت کا (جو بیسویں صدی کے وسط میں ختم ہوتی جارہی ہے) ردعمل یہ ہوا کہ صنعتی اور جمہوری رجحانات نے (جو یورپ میں نشوونما پاچکے تھے) ایشیا اور افریقہ میں بیسویں صدی میں قوم پرستی سامراج دشمنی اور صنعتی ترقی کے نئے نظریوں کو قوت پہنچائی۔ پچھلی صدی میں یورپ اور امریکہ میں بھی ایسا ہی ہوا تھا۔

چونکہ سامراج واد کے قیام کا دارومدار حکومت اور بیجا نفع اندوزی پر تھا اس لئے محکوم قوموں کے مفادات کی ترقی کسی زمانے میں بھی حاکم طاقتوں کا اصلی مقصود نہیں رہی۔[۵] اور نہ ان میں سے کسی نے اس کو اپنا فرض سمجھا۔[۶]

نوآبادیات میں توسیع مملکت یا نفع اندوزی کے لئے جو غیر مہذب طریقے استعمال کئے جاتے تھے ان کے خلاف انیسویں صدی کے قریب مختلف افراد آوازیں بلند کرنے لگے۔[۷] اور محکوم باشندوں کو زیادتیوں اور کہیں کہیں نیست و نابود ہونے سے بچانے کے لئے انجمنیں قائم ہوگئیں۔[۸] برطانوی اور غیر ملکی مقبوضات میں قدیم باشندوں کی حفاظت کی انجمن جو ۱۸۳۹ء میں قائم ہوئی اس نے اعلان کیا۔

"ترقی یافتہ اور مسیحیت کا عقیدہ رکھنے والی قوم کی حیثیت سے کم سے کم ہمارا فرض ہے کہ دوسری سرزمینوں کے باشندوں کے ساتھ خواہ وہ تہذیب یافتہ ہوں یا نہ ہوں ایسا طرز عمل

اختیار کریں جو ایسے ہی حالات میں ہم اپنے ساتھ کیا جانا پسند کرتے۔ عام ایمانداری کے فرائض کے علاوہ پس ماندہ قوموں کے بارے میں دو باتوں کا لحاظ کرنا ہمارا فرض ہے اول یہ کہ جو اہلیت ہم کو حاصل ہے اس کے خاص خاص فائدے ان لوگوں کو بھی بہم پہنچائیں۔ دوم اس بات کو دھیان میں رکھیں کہ ان لوگوں میں ہماری دست اندازی کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں ہے چاہے وہ کتنی ہی غیر منصفانہ اور شرارت آمیز کیوں نہ ہو۔ ہماری اور ان کی جماعتوں کی اہلیت میں جو فرق ہے وہ ہمارے نئے جذبۂ رحم و حفاظت کو بیدار کرنے کے لئے کافی ہونا چاہیئے۔"[۹]

لیکن سامراجیت کے آقاؤں کے نزدیک انسانیت کا یہ فرض زیادہ سے زیادہ ثانوی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کا لحاظ صرف اس وقت کیا جاتا تھا جب کوئی سیاسی یا اقتصادی مصلحت حائل نہیں ہوتی تھی۔ سیسل رہوڈس (Cecil Rhodes) نے اس کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "خالص انسانی ہمدردی کا جذبہ اپنی جگہ بہت درست ہے لیکن اس جذبۂ ہمدردی میں پانچ فیصدی نفع کا میل کر دیا جائے تو وہ بہت بہتر ہو جائے" جولس فیری نے (Jules Ferry) اس کو اور مختصر کرکے بیان کیا "نوآبادیاتی پالیسی صنعتی پالیسی کی دختر ہے" جوزف چیمبرلین نے اس کو اور مختصر کرکے کہدیا کہ "بادشاہت تجارت ہے۔" معائین ہیلی نے ترقی یافتہ اور پس ماندہ اقوام کے باہمی تعلق پر اثر ڈالنے والی دو اہم چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلی تجارتی نفع اندوزی یعنی محکوم اقوام کو تجارتی اشیاء کی پیداوار اور کھپت کے لئے صرف آلۂ کار سمجھنا (پہلے تو یہ اقوام خود ہی تجارت کا مال سمجھی جاتی تھیں)۔ دوسری دیسی باشندوں کے تحفظ کی تحریک یہ مان کر کہ یہ بھی گورے آدمیوں کی طرح انسانی زندگی کے حق دار ہیں۔ آگے چل کر معائین ہیلی نے بیان کیا ہے۔

"عملی سیاسیات کے میدان میں تجارتی نقطۂ نظر کی مؤثر حمایت ہوتی تھی اور اکثر و بیشتر یہی نظریہ غالب رہتا تھا، تجارتی کمپنیوں کے اختیارات اور ان کے بورڈوں کے ممبران کا اکثر

نوآبادیاتی دفتروں میں ساتھ ساتھ یا بعد میں افسر ہونا اور تیز نوآبادی کے ابتدائی دور میں اکثر کمپنی کے ہی ہاتھ میں عنان حکومت کا ہونا، ان سب کا نتیجہ یہ تھا کہ تجارتی کمپنیوں کا مفاد اور نوآبادیاتی پالیسی عموماً ایک ہی سمجھے جاتے تھے[۱۱] بایں ہمہ معائین ہیلیر کے خیال میں دونوں تحریکوں کے حامی اس پر متفق تھے کہ پسماندہ علاقوں سے نفع اندوزی وہاں کے باشندوں کی حفاظت کے بغیر غیر دانشمندانہ فعل ہے اور اس کے ساتھ ہی مقامی باشندوں کا تحفظ تجارتی ترقی کے منصوبے کے بغیر ناممکن تھا۔[۱۲] اس شعور کی بنیاد یہ تھی کہ بقول ہیلیر۔

"افریقہ کے قدرتی ذرائع اور انسانی محنت سے نفع ہی نفع اٹھانے کے خیال کا فضول ہونا سمجھ میں آنے لگا۔ اور حکومتوں نے مقامی باشندوں کی بہبودی والی مستقل پالیسی کو بڑھاوا دینا شروع کردیا۔ جو لوگ صرف تجارت ہی کی دھن میں لگے ہوئے تھے انھوں نے محسوس کیا کہ آئندہ کافی عرصہ تک پسماندہ علاقوں کی ہر اقتصادی ترقی کے لئے مقامی مزدوروں کی ضرورت رہے گی اور ان پسماندہ لوگوں کو تیزی سے ختم کردیا جائے تو اور بات ہے ورنہ دیسی باشندوں کی بقا اور بہبودی کے لئے دانشمندانہ اور کارگر طریقے اختیار کرنا ضروری ہوگا۔"[۱۳]

اسی طرح مون (Moon) نے نوآبادیوں میں فی کس درآمد اور وہاں کے باشندوں کی قوت خرید کے باہمی تعلق کا تجزیہ کرنے کے بعد بتایا ہے کہ۔

" انسانیت دوستی سے اقتصادی فائدہ بھی ہوسکتا ہے اور محکوم علاقوں میں نوآبادکاروں کی بے لگام لوٹ مار سے مقامی باشندوں کو بچانے میں برآمدی تجارت کے فائدے بھی حاصل ہوسکتے ہیں اور ساتھ ساتھ جذبہ انسانیت دوستی کی بھی تسکین ہوسکتی ہے۔"[۱۴]

٭ جہاں ایک طرف سامراجی پالیسی کا یہ بنیادی رویہ چلا آرہا تھا وہاں یورپین سوسائٹی میں کچھ سماجی اور سیاسی تبدیلیاں ظہور میں آرہی تھیں۔ امریکہ اور فرانس میں انقلاب آچکے تھے اور انیسویں صدی کے وسط میں کینیڈا، نیوزیلینڈ اور کیپ کالونی بغاوت کرکے خودمختار حکومت حاصل کرچکے تھے۔ صنعتی انقلاب کے بعد یورپ

میں اشتراکیت اور اصلاحات کا زور ہوتا جا رہا تھا اسی درمیان میں محکوم علاقوں کے باشندوں کی بہبودی کا نظریہ جنم لے چکا تھا۔[۵۹] انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں جب سامراجی طاقتیں افریقہ کے ٹکڑے کر رہی تھیں انسانیت دوستی کو بحیثیت ایک اعلیٰ مقصد کے بہت شہرت دی جا چکی تھی۔[۶۰]

سامراجی حکومت کی اس لازمی ستم ظریفی اور محکوم قوموں کی صورت حال کا عقدہ دونوں کی کیفیت میکالے کی اس تقریر میں ظاہر ہوئی جو اس نے چارٹر ایکٹ کے سلسلہ میں دارالعوام میں ۱۸۳۳ء میں کی۔ اس نظریہ کو واضح کرتے ہوئے کہ کسی قوم پر پوری خوبی کے ساتھ حکومت نہیں کی جا سکتی جب تک کہ وہ قوم خود اپنے اوپر حکومت کرنے کے قابل نہ ہو جائے اس نے کہا ہندوستان میں

"ہم ایک گندی چیز میں سے صاف چیز برآمد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ایک ایسی قوم کو ہمیں اچھی حکومت دینا ہے جس کو ہم آزاد حکومت نہیں دے سکتے۔ ہندوستان جیسے ملک کے لئے ہمیں ایک عمدہ نظام حکومت تیار کرنا ہے جہاں دنیا جانتی ہے (sic) کہ ہم ایسے نمائندہ اور جمہوری ادارے قائم نہیں کر سکتے جو ہماری تو عادت بن چکے ہیں اور جن کو ہماری طرف کے ملکوں کی پوری تاریخ اچھی حکومت کا ضامن بتاتی ہے۔ ہم کو مطلق العنان بادشاہی پر ان برکتوں کا پیوند لگانا ہے جو آزادی کا قدرتی ثمر ہوتی ہیں۔[۶۱]

محکوم باشندوں کی حفاظت اور بہبودی کا نظریہ برلن افریقی کانگریس اور بروسیلس کانفرنس میں بھی ظاہر ہوا جہاں غلاموں کی تجارت بند کرنے کی تجویز پیش ہوئی۔ ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ سامراجی طاقتوں میں باہمی تعاون بڑھتا جا رہا تھا تاکہ سامراجیت کے انتہائی عروج کے مواقع پر مال غنیمت کی تقسیم اور باہمی رقابت کے مسئلوں کو ضابطہ میں لایا جا سکے اور ساتھ ساتھ کمزور قوموں کی حفاظت بھی ہو جائے۔[۶۲]

سولھویں صدی سے انیسویں صدی تک مغربی افریقہ کے حبشیوں کی تجارت یورپی بردہ فروشوں کے ہاتھ میں رہی۔ فرانس نے اپنے محکوم علاقوں میں غلامی ختم کرنے کا فیصلہ ۱۷۸۹ء میں کیا۔ ریاستہائے متحدہ (امریکہ)

نے ۱۷۹۲ء میں۔ برطانیہ عظمیٰ نے ۱۸۰۷ء میں اور ہالینڈ نے ۱۸۱۴ء میں بردہ فروشی کی ممانعت کر دی۔ پھر بھی یہ ایک طرفہ اقدامات مکمل طور پر بردہ فروشی کے رواج کو بند کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ وائنا کانگریس میں آٹھ عدالتوں نے ۱۸۱۵ء میں اعلان کیا۔[19]

"مختار کل نائبین، یورپ کے سامنے اعلان کرتے ہیں کہ بردہ فروشی کی ممانعت ان کی توجہ کے لائق ہے اور ایک ایسا قدم ہے جو عہد حاضر کے تقاضوں اور ان کے جلیل القدر بادشاہوں کی فیاضی اور رحمدلی کے اصول کے عین مطابق ہے۔ اس لئے ان میں یہ پرخلوص جذبہ پیدا ہو رہا ہے کہ وہ اپنی پوری طاقت سے اس پر عمل کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں اور اس پسندیدہ اور عظیم مقصد کو حاصل کرنے میں پورے جوش اور استقلال سے کام کریں۔۔۔۔۔۔ یہ تجارت کب سے تمام دنیا میں بند ہو جائے اس کا فیصلہ یہ حکومتیں آپس میں گفتگو کے بعد کریں گی۔"

اگرچہ اس اعلان کا نتیجہ بہت جلد اور زیادہ مؤثر صورت میں ظاہر نہیں ہوا۔ پھر بھی اس مسئلہ کی اہمیت کا اعتراف اور اس کے احساس کی فکر اعلان پر دستخط کرنے والی حکومتوں کی طرف سے ظاہر ہو گئی۔ اور یہ کہ وہ اس معاملے میں ایک دوسرے سے مل کر عمل کرنے کی ضرورت کا اقرار کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان حکومتوں کے سابقہ طریقوں کے برعکس یہ نئی بات ہوئی کہ ایک بین الاقوامی ادارے کے ذریعہ پالیسی بنانے کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ اگرچہ اس ادارے کی بین الاقوامی حیثیت صرف یورپ تک ہی محدود تھی۔[20]

جوشیلے اور نیک نفس مصلحوں کی سرکردگی میں بڑی بڑی انجمنیں رائے عامہ کو اپنی ہدایت سے متاثر اور ہموار کرتی رہیں جس کے دباؤ سے حکومت برطانیہ نے بھی بردہ فروشی ختم کرنے کی کوششیں جاری رکھیں۔ ۱۸۴۱ء میں برطانیہ عظمیٰ، آسٹریا، فرانس، پرشیا اور روس میں عہدنامہ ہوا جس کی رو سے ہر ایک حکومت کو آپس میں ایسے اختیارات دیئے گئے کہ وہ غلاموں کی تجارت کرنے والے جہازوں میں جا کر ان کی تلاشی لے سکیں اور

ان کو گرفتار کر سکیں۔[۲۳]

اسی طرح اور معاہدے بھی ہوئے جن سے بردہ فروشی کی مخالف تحریک کو تقویت حاصل ہوئی لیکن غیر قانونی تجارت پھر بھی جاری رہی اس میں مزید ابتری کی یہ وجہ بھی تھی کہ افریقی علاقوں میں کام کرنے والے عرب بردہ فروش یورپ کے اس قانون کی زد میں نہیں آتے تھے۔ فرانس کے (Jules Ferry) جولس فیری۔ بلجیم کے لیوپولڈ دوم۔ برطانیہ کے فوویل بکسٹن اور دوسروں نے افریقہ کو فتح کرنے کی وجوہ میں سے ایک وجہ یہ بھی بتائی۔[۲۳] اس پر مون نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے

"یہ حقیقت معلوم کرنا مشکل ہے کہ غلامی کے رواج کے خلاف یہ جہاد کس حد تک خلوص پر مبنی تھا اور کس حد تک سامراجیت پر پردہ ڈالنے کے لئے اس کی حیثیت محض اخلاقی نقاب کی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ سب سے زیادہ منصفانہ فیصلہ یہی قرار پائے کہ بردہ فروشی ختم کرنے کی پرخلوص خواہش نے پہلے اقتصادی مصلحت اور وطن پرستی کے مقاصد کے لئے فتوحات کے جذبے کو تقویت بخشی اور پھر اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے پہلی بات کو معذرت کے طور پر استعمال کیا گیا۔"[۲۴]

۱۸۸۵ء کی برلن افریقی کانگریس، انگلستان، پرتگال اور شاہ بلجیم کے کانگو پر متنازعہ دعووں کو طے کرنے کے لئے بلائی گئی تھی اس کے علاوہ کانگو کے علاقوں میں حقوق جہاز رانی اور امتیازی تجارتی سہولتوں کا بٹوارہ بھی اس کا مقصد تھا دعوت ناموں میں صرف تجارت اور علاقوں پر قبضہ کرنے کے قواعد پر غور کرنے کا ذکر تھا۔ لیکن بسمارک نے اپنی افتتاحی تقریر میں یہ خیال ظاہر کیا کہ اس کانگریس کو بلانے میں اس علاقے کے مقامی باشندوں کی بہبودی کو ترقی دینے کی خواہش بھی شامل ہے[۲۵]۔ چنانچہ شریک حکومتوں نے کانگریس کے جنرل ایکٹ کے دیباچے میں اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کیا۔

"یہ خواہش ہے کہ افریقہ کے بعض علاقوں میں ایسی صورت حال کا ضابطہ بن جائے جو تجارت

اور تہذیب کی ترقی میں مددگار ہو۔ اور تمام ملکوں کو آزادانہ جہازرانی کے فائدے اٹھانے کا اطمینان دلایا جائے۔ یہ بھی خواہش ہے کہ ایک طرف ان جھگڑوں اور غلط فہمیوں کا موقع نہ آئے جو آئندہ افریقہ کے ساحل پر قبضہ کرنے سے پیدا ہوں اور اس کے ساتھ یہ بھی فکر ہے کہ مقامی آبادی کی اخلاقی اور مادی بہتری کے ذرائع مہیا ہو جائیں[۵۳]

ہر حکومت نے اپنے حلقۂ اثر میں ان قراردادوں کو پورا کرنے کا ذمہ لے لیا تھا[۵۴]۔ کانگریس نے کوئی ادارے ایسے قائم نہیں کئے جو ان قراردادوں کی تعمیل کی نگرانی کرتے نہ ہی کوئی بین الاقوامی ادارہ ایسا تھا جو محکوم باشندوں کے متعلق پابندیوں پر عملدرآمد کو شہرت دیتا۔ تاہم نظری طور پر ایک ذمہ داری عائد کردی گئی تھی جو اگرچہ حکمراں طاقتوں کی جماعت تک محدود تھی۔ لیکن اس کی بنا پر دستخط کرنے والی حکومت کے لئے ان قراردادوں کی پابندی لازمی ہوگئی تھی یہ دراصل بین الاقوامی رائے کا اثر تھا جو اس صورت میں ظاہر ہوا اور جس کا منشا یہ تھا کہ رعایا کے مفاد اور حقوق کے خلاف کسی حکومت کو من مانی کارروائی کرنے کا موقعہ نہ ملے۔ اس معاہدہ کے قریب قریب بیس سال کے بعد کانگو میں ظلم اور بربریت کو دبایا گیا اور بلجیم کی حکومت نے خاص طور پر حکومت برطانیہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کے مطالبے کی وجہ سے تجارت کی آزادی دینا منظور کرلیا۔ ان دونوں حکومتوں کے یہ مطالبات ان کے باہمی معاہدوں سے حاصل شدہ حقوق پر مبنی تھے۔[۵۵]

بروسلز کانفرنس منعقدہ ۱۸۹۰ء و ۱۸۹۹ء میں سامراجی حکومتوں نے تجارتی معاہدوں کے علاوہ غلاموں کی تجارت کو دبانے۔ اسلحہ اور شرابوں کی درآمد برآمد کے متعلق پھر اعلانات کئے اور ان باتوں کو بین الاقوامی معاہدے کی شکل میں بطور ذمہ داری شامل کرلیا گیا۔ مگر اپنے محکوم یا ماتحت علاقوں میں ان قراردادوں کو پورا کرنے کی ذمہ داری ہر حکومت نے بطور خود لی۔ قائم شدہ بین الاقوامی ادارے انتظام کی غرض سے نہیں بلکہ صرف مرکزی حیثیت قائم کرنے کی غرض سے تھے۔

جب برلن کانگریس کے جنرل ایکٹ کے ان وعدوں پر عمل کرنے کی نوبت آئی

یعنی مقامی باشندوں کی اخلاقی اور مادی مفادات کی حفاظت غلامی اور غلاموں کی تجارت کو بند کرنے میں باہمی تعاون۔ اور مقامی باشندوں کی تعلیم و تہذیب میں ترقی (اور اس کے ساتھ ساتھ پادریوں۔ سائنس دانوں اور نئی معلومات حاصل کرنے والوں کا تحفظ) اور مقامی باشندوں کے ہاتھ شراب کی فروخت کی ممانعت کے سوال سامنے آئے تو جذبۂ انسانیت پرستی کمزور ثابت ہوا۔"[۲۸ (الف)]

ڈیچ۔ پرتگالیوں اور جرمنوں نے دعویٰ کیا کہ "اس علاقے کے بعض حصوں میں تجارت کا انحصار ہی ایسی شراب کے بدلے دیسی سامان حاصل کرنے پر ہے۔"[۲۹] اور نہ جن (شراب) نہ آتشیں اسلحہ کی دیسی باشندوں کے ہاتھ فروخت ممنوع کی گئی۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مون لکھتا ہے:

"یہ تھی کارگزاری اس کانفرنس کی جو افریقی سرزمین پر لوٹ مار کرنے سے پہلے منعقد ہوئی۔ یہ کانفرنس مقامی باشندوں کے حقوق کی لوٹ مار سے حفاظت کرسکتی تھی اور حریصانہ حملوں اور خطرناک جھگڑوں کی روک تھام کے لئے بین الاقوامی نگرانی کی تدبیروں پر غور کرسکتی تھی بشرطیکہ برلن میں موجود سیاست دانوں میں اتنی دور اندیشی ہوتی یا وہ نیک نیتی سے ایسا کرنے کا عزم رکھتے۔ لیکن وہ آخر انسان تھے اور وطن پرست ہونے کی وجہ سے انھوں نے اپنے ملکوں کے موجودہ مفاد کی حفاظت کی فکر مستقبل کے مقابلہ میں زیادہ کی۔ چاہے وہ مفاد شراب اور اسلحہ کی تجارت سے ہی وابستہ کیوں نہ ہو۔"[۳۰]

آگے مائین ہیلپر کہتا ہے۔

"جہاں تک مقامی باشندوں کی آگے بیس سال تک کی بہبودی کا تعلق تھا یہ معاہدے نہ بھی کئے جاتے تو کوئی فرق نہ ہوتا۔ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ برلن کانگریس کے بعد بیس سال کے اندر دیسی باشندوں کی بدترین غارتگری افریقہ اور Pacific دونوں علاقوں میں کی گئی۔"[۳۱]

یہ مصنف بتاتا ہے کہ عوام کی رائے پر اقتصادی سامراجیت کا خیال غالب تھا۔ یہ عہد دیوپیکر تجارتی کمپنیوں اور اجارہ داریوں کا تھا " یہ عقیدہ عام تھا کہ "تجارت کا فائدہ ہی بہترین سیاسی مفاد ہے۔"[۳۱] اور یہ کہ حکومت کی طاقت اپنے ملک کی اقتصادی اغراض کے لئے بیرونی دنیا میں نہ صرف استعمال کی جاسکتی ہے بلکہ اس کا استعمال کرنا چاہیئے۔ جیمس برائس نے ۱۹۰۲ء میں بنی نوع انسان کی ترقی یافتہ اور پسماندہ اقوام کے تعلقات" پر خطاب کرتے ہوئے کہا تھا۔

" دو نئی باتیں عہد سابق کے مقابلہ میں اب زیادہ کارفرما اور غالب ہیں اور وہ ہیں سامان بنانے والے ترقی یافتہ افراد کی یہ خواہش کہ وحشی یا نیم مہذب خریداروں کو اپنے لئے محفوظ کرنے کی غرض سے ان کی آبادی کے علاقے فتح کرلئے جائیں دوسرے بڑی تہذیب یافتہ حکومتوں کی رقیبانہ لڑائی۔ کیونکہ ان میں ہر ایک کو یہ خوف ستاتا رہتا ہے کہ دوسرے ان تجارتی منڈیوں پر قبضہ نہ کرلیں جن کو وہ اپنے لئے حاصل کرنا چاہتی ہے۔"[۳۳]

انسانیت دوستی کو جو اس زمانے کی نمایاں خصوصیت تھی سامراجیت کے دائرے میں شامل کرکے اس سے خوب کام نکالا گیا۔ ایمانداری پر مبنی مخالفت کی بجائے انسانیت دوستی کا سابقہ اکثر ریاکاری سے پڑا یا فریب کاری سے۔

سفید آدمی کا بوجھ

"سفید قوموں کی ذمہ داری کے" نظریہ میں یقین دلایا جاتا تھا اور وہ اپنے آپ کو تسکین دیتے تھے کہ ہم اپنی مملکت کا دائرہ گوری اور کالی نسلوں کے یکساں فائدے کے لئے وسیع کر رہے ہیں"[۳۴]

لیکن اس نوبت پر دوسری وجوہ بھی بروئے کار آچکی تھیں پہلی بنیادی بات یہ تھی کہ کہیں بھی محکوم اقوام نے اپنی آزادی بغیر جدوجہد کے ہاتھ سے نہیں جانے دی تھی اور غیر ملکی حکومت کے محکوم بن جانے والوں کی مستقل ناراضگی اور مزاحمت ایک اہم مسئلہ بن گئی تھی[۳۵] دوسرے یہ کہ مقامی باشندوں کو حکومت کا نظام چلانے

میں مدد دینے کے قابل بنانے کے لئے پڑھانا لکھانا ضروری ہو گیا تھا۔ سیسل رہوڈس کا مقولہ تھا کہ "ریل کی پٹریاں رائفل کی گولیوں سے کم قیمت ہوتی ہیں اور زیادہ آگے لے جاتی ہیں۔"[۳۶] سب سے زیادہ یہ بات ظاہر ہو گئی تھی کہ محکوم اقوام سامراجی ملکوں کی صنعتی مشینوں کے لئے اب صرف غذا کا کام نہیں دیتی تھیں بلکہ ان صنعتی پیداواروں کی گاہک بھی تھیں۔[۳۷]

اس کے علاوہ مغرب میں سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کی بدولت اور محکوم قوموں کے حالات سے زیادہ باخبر ہو جانے کی بنا پر یہ رائے عام ہوتی جا رہی تھی کہ یہ لوگ بھی انسانی سماج کا ہی ایک حصہ ہیں اور ترقی پانے کے قابل ہیں۔ سیاسیات میں بقول ماین ہیلیر کے ایک ۱۸۹۰ء کا زمانہ تھا جب کاسل ریے (Castle Reagh) نے محسوس کیا تھا کہ غلامی کی تجارت کو ختم کرنے میں دوسرے ملکوں کی تائید حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ پھر برلن کانگریس میں حکومتوں نے افریقہ کے علاقوں پر قابض ہونے کے قواعد پر اتفاق کر لیا تھا۔ اس کے بعد وقت اور بدلا تھا اور بروسلز (Brussels) اور ایسی ہی دوسری کانفرنسوں نے محکوم آبادی کے متعلق بعض معاملات میں بین الاقوامی ذمہ داری کے اصول کو تسلیم کر لیا تھا۔[۳۸]

یہ تبدیلی فلپائن کے معاملہ میں نمایاں تھی۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ کی حکومت نے صدر میکن لے (Mckinley) کی سربراہی میں فلپائن کا الحاق کرنے کے بعد ۱۸۹۹ء فلپائن کے باشندوں پر فتح حاصل کرنے میں دو سال صرف کئے۔ یہ لوگ آگی نالڈو (Anginaldo) کی سرکردگی میں امریکی مدد سے ہسپانوی فوجوں پر غالب آئے تھے اور فلپائن جمہوریت کا اعلان کر دیا تھا۔ امریکہ کے اس اقدام کی وجہ یہ تھی کہ "تجارتی اور جنگی فائدوں کے لحاظ سے فلپائن بہت زیادہ قیمتی ملک تھا اور طرح طرح کے قیمتی معدنیات کے ذخائر سے مالا مال تھا"۔[۳۹]

صدر میکنلے نے اس کے لئے یہ دلیل پیش کی تھی کہ فلپائن کو فرانس یا جرمنی کے لئے چھوڑنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ وہ مشرق میں ہمارے تجارتی رقیب ہیں۔" انھوں نے یہ فیصلہ کر کے کہ "یہ لوگ خود مختار حکومت کے قابل نہیں ہیں[۴۰]

یہ اعلان کیا کہ ہمارے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں ہے کہ ہم ان سب کو اپنے تصرف میں لے کر انسانی برادری کے واسطے سے فلپائن باشندوں کو تعلیم و ترقی دیں۔ تہذیب سکھائیں اور عیسائی بنائیں"۔[۴۲]

اس کے بعد دسمبر ۱۹۰۰ء میں صدر نے ان لوگوں کو امریکی قوم کی "امانت" (ward) بتا کر کہا کہ "ہم کو اس سرپرستی کی طلب نہیں تھی مگر اس کو بے غرضانہ پورا کیا جا سکتا ہے"۔[۴۳]

سامراجیت کے لہجہ اور ایک حاذق طریق کار میں اس تبدیلی کی بنا پر اسنو (snow) نے بیان کیا کہ

"۱۹۰۰ء کے بعد سے قوموں نے عام طور پر تعلیم و تربیت کے اس فرض کو تسلیم کر لیا ہے۔ بڑی سامراجی حکومتیں تعلیم مہذب فنون کی تربیت اور صفائی کی طرف زیادہ توجہ دینے لگی ہیں برسیلز کے بین الاقوامی نوآبادیاتی ادارے نے تہذیب یافتہ حکومتوں کے محکوم علاقوں کی تعلیمی حالت کا وسیع پیمانے پر جائزہ لیا ہے اور اس کے متعلق اور نیز نوآبادیات کی زمین اور مزدوروں کے قوانین اور آئینی دستاویزات پر ضخیم جلدیں شائع کی ہیں"۔[۴۴]

اس طرح محکوم قوموں کی بہبودی کا نظریہ اپنی ابتدائی شکل میں سامراجی حکومت کے اعلانات اور پالیسیوں میں جگہ پانے لگا تھا۔ یورپی سامراجی نظام میں ابھی تک اس نظریے کا مطلب تقریباً یہی تھا کہ محکوم باشندوں کے ساتھ زیادہ لحاظ اور انسانیت کا برتاؤ کیا جائے اور ان پر بہتر طریقے سے حکومت کی جائے۔ یورپ والے ابھی اس خیال کے نزدیک نہ آئے تھے کہ محکوم قوموں کے اقتصادی، معاشرتی اور سیاسی مفادات کو ترقی دی جائے۔ نہ مغرب والے ان محکوموں کی آزادی کی طرف پیش قدمی کو ان کا پیدائشی حق سمجھتے تھے۔ بلکہ یہ آزادی ان کی نظر میں احاطۂ امکان میں نہ تھی۔ سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ابھی تک کوئی طاقت ایسی نہیں ابھری تھی نہ محکوموں کی آزادی کی تحریکیں تھیں نہ اشتراکیت کا نظریہ نہ عالمگیر

بین الاقوامی نظام جو سامراجی حکومتوں پر انیسویں صدی کے بہبودی اور حفاظت کے نظریے کی پابندی بھی عاید کرتی۔ محکوم اقوام کے مفادات کی ترقی یعنی ان کو مکمل خود مختاری حاصل کرنے میں مدد دینے کا اصول سامراجی حکومتوں کی پالیسی میں اس وقت تک شامل ہی نہ ہو سکا جب تک دوسری جنگ عظیم کے بعد سامراج مخالفت اور بین الاقوامیت نے زور نہ پکڑ لیا۔

پہلی عالمگیر جنگ ۱۹۱۴ء۔ ۱۹۱۸ء

پہلی عالمگیر جنگ سامراجی طاقتوں کی بڑے پیمانے پر لڑائی تھی۔ ۵۴ اتحادی طاقتوں کی حکومتوں نے متعدد خفیہ معاہدوں اور قراردادوں کے ذریعے فتح سے پہلے ہی نوآبادیاتی مال غنیمت کو تقسیم کرنے کا منصوبہ بنا لیا تھا۔ فرانس اور انگلستان نے ۱۹۱۶ء میں باہم تحریروں کے ذریعے افریقہ میں سابق جرمن نوآبادیات پر تسلط کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا اور لندن کے خفیہ عہدنامے مورخہ ۲۶ اپریل ۱۹۱۵ء میں اٹلی کو تاوان دینے کا وعدہ کر لیا تھا۔ برطانوی جنوبی افریقہ کی یونین۔ بلجیم اور جاپان بھی جرمن نوآبادیات میں اپنا اپنا حصہ طلب کر رہے تھے۔ ترکی اور ایران کو بھی سامراجیت کے جائز مال غنیمت میں شمار کیا جا رہا تھا۔ فرانسیسی، روسی اور برطانوی فرانسیسی معاہدے ۱۹۱۶ء کے موسم بہار میں تکمیل پائے جن کی رو سے قسطنطنیہ کے ساتھ ترکی آرمینیا بھی روس کو دینا طے ہوا۔ اور شام (Syria)، گلیشیا (Gilicia) اور مشرق میں ایران کی سرحد تک پھیلا ہوا حلقۂ اثر فرانس کے حصے میں آیا۔ میسوپوٹیمیا (Mesopotamia) فلسطین کے کچھ حصے اور سائپرس (Cyprus) (قبرص) کے علاوہ ایک وسیع حلقۂ اثر برطانیہ کے لئے تجویز ہوا۔ اٹلی کا واجب حصہ بھی علیحدہ کر دیا گیا۔ ان علاقوں پر ان حکومتوں کا قبضہ بغیر خود مختاری کے اصول کا ذکر کئے کیا جانے والا تھا اور مفتوحہ علاقوں سے بے جا نفع اندوزی کی روک تھام کا خیال بھی کسی کو نہ آیا تھا۔ ۵۵

تاہم جنگ نے اپنی زیادہ تباہ کاری سے اور فاتح اقوام کی اس خواہش نے کہ نئی صورت حال برقرار رہے جدید بین الاقوامی نظام کو تقویت پہنچائی جو صرف یورپ تک ہی محدود نہ رہی بلکہ تمام براعظموں میں

پھیل گئی۔ یہ بات لوگوں کے بخوبی ذہن نشین ہوگئی کہ مطلق العنان سامراجیت کی کمزور علاقوں اور قوموں پر قبضہ کرنے یا ان کو دوبارہ تقسیم کرنے کی کارروائیوں کا نتیجہ خود کو تباہ کرنے والی جنگ میں ظاہر ہو سکتا تھا۔ بلقان میں قوموں کے غیر ملکی حکومت کے ماتحت ہونے کی مشکلات بھی دیکھنے میں آچکی تھیں۔ ان وجوہ سے دوسرا قدم یہی تھا کہ سامراجی پالیسی کو بین الاقوامی حیثیت دینے اور محکوم قوموں کو حق خود اختیاری بخشنے کے خیالات پیدا ہوئے۔ معائین ہیلپر نے خیال ظاہر کیا کہ

"جنگ عظیم کے دوران بین الاقوامی تعلقات پر مطلق العنان اقتصادی سامراجیت کے جو المناک اثرات ظاہر ہوئے وہ صاف طور پر سمجھ میں آنے لگے۔ سوسائٹی کے نئے نظام اور لیگ آف نیشنز میں جو بحثیں ہوئیں ان میں محسوس کیا گیا کہ نوآبادیاتی پالیسی کو بین الاقوامی حیثیت دینا آئندہ دنیا میں امن قائم رکھنے کے لئے ضروری قدم ہے۔" ۱۵ے

اس طرح فتوحات پسند سامراجیت کی خفیہ اور سرکاری پالیسی کے بالکل برعکس جنگ عظیم کے دوران میں ایک مخالف رائے اور پالیسی ترقی پانے لگی جس کے نتیجہ میں نوآبادیات کی سرپرستی (colonial mandaics) کا نظام وجود میں آیا۔ بقول مون کے زمانۂ جنگ کی اس مخالفانہ پالیسی کے اہم پہلو بین الاقوامیت اور محکوم اقوام کے حق خود اختیاری کے نظریے ہیں۔ صدر ولسن نے تاریخ کے اس موڑ (رجحان) کو سمجھ لیا اور ان نظریوں کو خوش آمدید کہا۔ فروری ۱۹۱۸ء میں کانگریس کے نام ایک پیغام میں انھوں نے کہا "خود اختیاری" صرف الفاظ نہیں ہیں۔ یہ عمل کا ایک لازمی اصول ہے جس کو مدبرین اگر آئندہ نظر انداز کریں گے تو مصیبت میں پڑ جائیں گے۔ ۱۶ے

والٹر لپمین نے ۱۹۱۵ء میں عوام کو توجہ دلائی کہ

"سیاسی حکمت عملی کی کشمکش ہتھیار بند امن اور خود جنگ ان سب کا واحد مقصود کمزور ملکوں سے بے جا منفعت حاصل کرنا ہے۔" اس نے مزید کہا کہ "بین الاقوامیت کا کام یہ ہے

کہ سامراجی حکومت کے ذریعے پس ماندہ علاقوں میں کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو جارحانہ
امداد دیا جانا بند کرائے۔"

اس نے سفارش کی کہ یوروپین کانفرنسیں (مثلاً مراکش کے متعلق (Algeciras Conference)
ایک قسم کے ایوان کی حیثیت سے بدستور قائم رکھی جائیں اور مقامی اسمبلیوں کی مدد سے (جو ماتحت
ایوان (Lower House) کی حیثیت سے کام کریں) ان معاہدوں کی تعمیل کی نگرانی کریں جو نزاعی
علاقوں کے متعلق کیے گئے ہیں۔ اس طرح مسلح مداخلت اور ہنگامی بحران کی نوبت ہی نہ آنے پائے اور نوآبادیاتی
نظام رفتہ رفتہ بین الاقوامی نظام میں ضم ہو جائے ۹ے

ہابسن نے انگلستان میں (open Door) "اذن عام" یا کھلی تجارت کی حمایت
کرتے ہوئے اسی انداز کا حل تجویز کیا۔ ایک بین الاقوامی کونسل (لیگ آف نیشنز) کا اصلی کام یہ ہو کہ
امن قائم رکھے اور جو اقوام اس کی ممبر ہوں وہ مقابلہ کی دوڑ کی جگہ امداد باہمی کا طریقہ اختیار کریں ۵ے

پی۔ ایچ کیر نے اپنی کتاب (The Relations between Advanced and Backward peoples)
میں ۱۹۱۶ء میں یہ اصول پیش کیا کہ نوآبادیات کے محکوم باشندوں کی بہبودی اور ترقی اس نئے نظام
کا پہلا مقصود ہونا چاہیے ۵ے اس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ

"کسی دوسرے طریق کار کے مقابلے میں پس ماندہ قوموں کو غیر ضروری مصیبتیں کم
پہنچا کر تہذیب کے میدان میں تیزی سے آگے بڑھانا ہی غیر ملکی حکومت کا واحد اور
حقیقی جواز ہو سکتا ہے۔" اس نے یہ واضح کیا کہ "معیار بلند کرنا" ایک فریب ہے جب تک
اس کا مقصد یہ نہ ہو کہ ان لوگوں میں خود اپنے لیے مہذب سوسائٹی قائم رکھنے کی صلاحیت
پیدا ہو جائے۔" حاکم اور محکوم میں باہم تجارتی تعلقات سے جو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں ان کو
ختم کرنے کی تدبیر یہ ہے کہ "حاکم قوم کو اپنی محکوم اقوام پر اس طرح حکومت کرنی چاہیے

گویا وہ تمام بنی نوع انسان کی متولی ہے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ آخر کار یہ محکوم اس سطح پر پہنچ جائیں کہ خود اپنی حکومت سنبھالنے کے قابل ہو جائیں۔" اس کے آگے اس نے کہا
"محکوموں پر حکومت ایک امانت ہے اور یہ مناسب نہیں ہے کہ حکمراں طاقتیں
ان کو اپنا محفوظ سرمایہ سمجھیں۔" ۵۲

نوآبادیات پر بین الاقوامی نگرانی کے نظریے کو اور زیادہ مقبولیت اس میموزنڈم (یادداشت) سے حاصل ہوئی جو برطانوی مزدور پارٹی نے مقاصد جنگ کے متعلق اگست ۱۹۱۷ء میں تیار کیا تھا۔ اس کی تجویز یہ تھی کہ "تمام وسطی افریقہ سمندر کے ایک ساحل سے دوسرے ساحل تک colonial اور صحرائے سہارا تک (جس میں بلجیم، برطانیہ اور فرانس کی نوآبادیات اور جرمنی کے مفتوحہ علاقے بھی شامل تھے) ان سب کا انتظام ایک غیر جانبدار کمیشن اپنے تربیت یافتہ عملے کے ذریعے خود کرے"۔ اور یہ کمیشن لیگ آف نیشنز کے ماتحت رہے۔ ۵۳

یہ بھی سفارش کی گئی کہ بین الاقوامی تجارت کے لئے دروازہ کھول دیا جائے اور دیسی باشندوں کو املاک سے محروم کئے جانے اور ان سے بیجا منافع حاصل کرنے سے" خاص طور پر بچایا جائے۔ آزاد لیبر پارٹی نے بعد میں اعتراض کیا کہ بین الاقوامی ادارے کا براہ راست نظام حکومت چلانا عملاً ممکن نہیں ہے۔ اس کی بجائے یہ تجویز پیش کی کہ نوآبادیات کی حکومت الگ الگ یورپ کی حکومتوں کے سپرد کر دی جائے اور بین الاقوامی کمیشن کی صرف نگرانی رہے۔ ۵۴

ان خیالات کا دوبارہ اظہار لڑائی کے مقاصد کا اعلان کرتے ہوئے اتحادی اقوام کی لیبر کانفرنس منعقدہ لندن نے فروری ۱۹۱۸ء میں کیا۔ زیادہ تر اتحادی ملکوں کی مزدور انجمنوں اور سوشلسٹ جماعتوں نے اس بات کی تائید کی کہ "ہر قسم کی سامراجیت کو بے تامل چھوڑ دیا جائے۔" چنانچہ کانفرنس نے تجویز پیش کی کہ وسطی افریقہ (Tropical Africa) میں تمام شریک جنگ حکومتوں کی نوآبادیات کو ایک ایسے انتظام کی

نگرانی میں دیدیا جائے جو لیگ آف نیشنز بین الاقوامی سمجھوتے کے ذریعے قائم کرے اور جو حکومتوں کے حقوق کا احترام رکھتے ہوئے وسیع اقتصادی (تجارتی) آزادی کے اصول کو ماننے اور ساتھ ساتھ مقامی باشندوں کے حقوق کی حفاظت کا خیال رکھے۔"

خاص طور پر اس نظام کا یہ کام ہوگا کہ مقامی باشندوں کی خواہشات کو ملحوظ رکھے اور ان کی ملکیت اراضی کے حقوق کی حفاظت کرے اور نوآبادی کی تمام آمدنی خود نوآبادی کے فائدے کے لئے وقف رکھے۔[۵۵]

۸ رجنوری ۱۹۱۸ء کو صدر ولسن نے اپنے چودہ نکات میں پانچویں نمبر پر یہ اصول بیان کیا۔

"آزادی، فراخ دلی اور مکمل غیر جانبداری کے ساتھ نوآبادیات کے تمام مطالبوں کا تصفیہ کیا جائے اور حکمراں قوم کی برتری کے مالکانہ حقوق (Sovereignty) طے کرتے وقت اس اصول کی سختی سے پابندی کی جائے کہ متعلقہ مقامی آبادی کے مفاد اتنے ہی اہم ہیں جتنے اس حکومت کے منصفانہ دعوے جن کے استحقاق کا فیصلہ کیا جارہا ہے۔[۵۶]

اس اصول سے صدر ولسن کی دلی خواہش ظاہر ہوتی ہے کہ اس امن کے سمجھوتے کو مال غنیمت کی بے اصولی تقسیم کا ذریعہ نہ بننے دیا جائے۔ البتہ اس سے بین الاقوامیت اور رعایا کے حقوق خود اختیاری کے اصول کی کامیابی اتنی عیاں نہیں ہے۔ مبہم ہونے کے علاوہ ان کے الفاظ میں نظام تولیت (mandate system) کا بھی کوئی ذکر نہیں تھا۔ انھوں نے مقامی باشندوں کے مفاد کو مقدم نہیں رکھا بلکہ ان حکومتوں کے منصفانہ دعووں کے برابر قرار دیا جو ان علاقوں کو اپنی حکومت میں شامل کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے۔ اس کے علاوہ خود یہ اصول بھی صرف دشمن علاقوں پر عاید ہوتا تھا۔ (فاتح حکمراں طاقتوں کی نوآبادیات پر نہیں)

سامراجی خفیہ معاہدوں اور معتدل سامراج دشمن نظریوں یعنی نظام تولیت[۵۷] کے درمیان سمجھوتے کی شکل صدر ولسن کے دماغ میں ایک کتابچہ کے ذریعہ آئی جو جنوبی افریقہ کے جنرل اسمٹس نے دسمبر ۱۹۱۸ء میں تحریر کیا۔ اس نے تجویز پیش کی کہ روس، آسٹریلیا، ہنگری اور ترکی کے محکوم علاقے پہلے لیگ آف نیشنز کے اختیار

میں دیدئے جائیں۔ اس کے بعد ان کو لیگ آف نیشنز دوسری حکومتوں کو اپنا ایجنٹ یا مختار مقرر کرکے سپرد کردے اور لیگ ایک خاص قانون یا چارٹر بنا کر ضروری پابندیاں اپنے ایجنٹوں پر عائد کردے۔ مگر افریقہ اور بحرالکاہل (Pacific) میں جرمن نوآبادیات کے متعلق جنرل اسمٹس نے وکالت کی کہ ان کا الحاق کرلیا جائے ۵۸ھ

صدر ولسن نے اقرار نامے کے دوسرے مسودے میں نگرانی (mandate) کا قاعدہ شامل کرکے اہم تبدیلیاں کردیں۔ انھوں نے روس کا نام ہٹا کر سابقہ جرمن نوآبادیات کو شامل کرلیا mandates یعنی محکوم علاقوں پر لیگ کے اقتدار کو زیادہ مضبوط کردیا۔ اس طرح کمزور مصالحانہ رویّہ چھوڑ کر لیگ کی نگرانی کا قرار واقعی بندوبست کردیا گیا۔ موں کے الفاظ میں۔

" اگر نگرانی کا یہ نظام بروئے کار آتا تو بہت سے ابہام اور غیر یقینیاں جو بعد میں اس تنظیم کے لئے باعثِ خفّت بن گئیں دور ہوگئی ہوتیں "

" ولسن کے منصوبۂ نگرانی اور اتحادیوں کے خفیہ معاہدوں کے درمیان پیرس پیس کانفرنس میں ۱۹۱۹ء میں پہلے تصادم ہوا اور پھر سمجھوتہ ہوگیا " ۵۹ھ

مسٹر لائڈ جارج نے وزیر اعظم فرانس Clemenceaw اور اٹلی کے وزیر خارجہ Sornino اور جاپان کے نمائندے کی تائید سے اور برطانوی Dominions کے وزرائے اعظم کی حمایت سے مطالبہ کیا کہ افریقہ اور مشرق قریب اور بحر الکاہل کی مفتوحہ نوآبادیات کو فوراً تقسیم کرکے فاتح حکومتوں کے علاقوں میں شامل کرلیا جائے اس کے بعد دوسرے سوالات پر غور کیا جائے۔ صدر ولسن اپنی بات پر مستحکم رہے کہ الحاق کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ ان کا خیال تھا کہ الحاق کی اجازت لیگ آف نیشنز کے قیام کو ناممکن بنا دے گی۔ اور پھر مقابلۂ اسلحہ بندی کا طریقہ شروع ہوجائے گا۔ ۶۰ھ لائڈ جارج نے نئی چال چلی اور mandate کو ترغیب دی کہ ایسے نظام پر راضی ہوجائیں جو اصولاً mandate

(نگرانی) کا نظام ہو لیکن عملی طور پر جہاں تک ممکن ہو مکمل الحاق سے نزدیک آجائے۔ اس کے علاوہ صدر ولسن کی اصولی کامیابی ایک حد تک عملی طور پر ناکام ہو گئی۔ ان کا مسودہ جنرل اسمٹس اور فلپ کیر کی مسودہ سازی (قلم کاری) سے بہت کچھ تبدیل ہو کر "لیگ کے آئین" (Covenant of the League) کی دفعہ ۲۲ کی صورت میں منظور ہو گیا۔ جہاں صدر ولسن نے صاف طور پر ترکی اور آسٹریا ہنگری کے مقبوضہ علاقوں اور جرمن نوآبادیات کا ذکر کیا تھا وہاں دفعہ ۲۲ نے پیچیدہ اور طویل چکردار الفاظ استعمال کئے۔

صدر ولسن نے زیر نگرانی علاقوں پر لیگ کو اعلیٰ ترین اختیارات دئے تھے جن میں نگراں مقرر کرنے۔ ان پر نگرانی رکھنے اور ان علاقوں کی درخواستیں لینے کے اختیارات شامل تھے لیکن دفعہ (آرٹیکل) ۲۲ کے دوسرے حصے میں ایسے الفاظ استعمال کئے گئے کہ یہ بات مبہم رہ گئی کہ اعلیٰ اور آخری اختیار کس کو حاصل رہے گا۔ کون متولیوں کا انتخاب کرے گا اور انتخاب کا طریقہ کیا ہوگا اور لیگ کس حد تک اس نظام پر کنٹرول رکھے گی۔ چنانچہ بڑی اتحادی طاقتوں نے متولیوں کے تقرر اور تولیت کی شرائط طے کرنے کا اختیار لیگ کے ہاتھ سے نکال لیا۔ اور سپریم کونسل نے مختلف علاقوں کی تولیت کا فیصلہ کرنے وقت" موجودہ فوجی قبضہ کو فیصلہ کن اہمیت دی"۔ جہاں صدر ولسن نے بہ اہتمام کیا تھا کہ لیگ کو کوشش کرنی چاہئے کہ" ہر علاقے کے باشندوں میں ایسی سیاسی جماعت بنائی جائے جو اپنے معاملات کا خود فیصلہ کرے اور یہ کہ لیگ آزادی کی درخواستوں کی سماعت کر کے کسی وقت بھی ان لوگوں کو محکومی سے آزاد کر سکے" آرٹیکل" ۲۲ نے ان باتوں کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا۔ اسی طرح " B "اور" C " درجوں کی تولیت تقسیم کرنے میں ظاہر ہو گیا کہ فرانس اور برطانیہ کی نیت یہ تھی کہ وہ اپنے خفیہ معاہدوں پر جہاں تک ممکن ہو سکے عمل کریں۔ اس طرح مونٹ بقول ولسن کے نظریۂ تولیت اور سامراجیت میں جو لڑائی ہو رہی تھی وہ امن کانفرنس میں اس سمجھوتے پر ختم ہو گئی جس کی رو سے اتحادیوں کو الحاق کے تمام تر حقوق " تولیت " کے نام اور شکل میں مل جاتے تھے۔ صدر ولسن اپنے اصول کو اس سے کم قیمت پر منوانے سے قاصر رہے۔

ان سب باتوں کے باوجود تولیت کا نظام صرف برائے نام نہیں تھا۔ اس اصول کو بین الاقوامی قبولیت حاصل ہو چکی تھی کہ " محکوم قوموں کی ترقی اور بہبودی ایک مقدس امانت ہے اور اس امانت کے فرائض انجام دینے کی ضمانتوں کا Covenant یعنی معاہدہ میں ہونا ضروری تھا۔ "[۳۸]

لیگ کی نگرانی کا نظام اپنی محدودیت کے باوجود ایک ایسا نظام تھا جس سے ان اصولوں کی بڑھتی ہوئی اہمیت اور عملی قدر و قیمت ظاہر ہوتی تھی۔ تولیت کمیشن (Mandates Commission) اور کونسل نے اپنے کام سے یہ واضح کر دیا کہ تولیت اور الحاق میں فرق ہے۔ کمیشن سوال نامے جاری کر کے معلومات فراہم کرتی تھی اور سالانہ رپورٹوں پر مفصل تبصرے کر کے نئی پالیسیاں تجویز کرتی تھی اور بعض معاملات میں متولی حکومتوں کو تنبیہ اور ملامت کرتی تھی۔ بین الاقوامی نکتہ چینی ایسی چیز تھی جس کا لحاظ متولیوں کو کرنا ہی پڑتا تھا۔ اس طریقہ سے اگرچہ چودہ علاقوں پر اس نظام کا اطلاق ہوتا تھا ان کے مستقبل کے بارے میں کوئی معقول ضمانت مہیا نہیں ہوتی اور اگرچہ نوآبادیاتی طرز حکومت کے ڈھانچے پر بہت کم اثر ہوا (کیونکہ سوائے عراق کے کسی علاقے کو دوسری عالمگیر جنگ سے پہلے آزادی نہیں ملی) پھر بھی نظام تولیت کا اثر مستقبل کے عالمی اداروں پر براہ راست پڑنے والا تھا جس کی وجہ سے محکوم اقوام کی بین الاقوامی ذمہ داری کی بات کو تقویت پہنچنے والی تھی۔[۳۹] تولیتی نظام کی حیثیت ایک سنگ میل کی سی تھی کیونکہ تاریخ میں پہلی بار غلام اقوام کے ایک حصے کو جو اب تک سامراجی طاقتوں کے رحم و کرم پر تھا بین الاقوامی قانون کے دائرے میں لایا گیا اور اب وہ بین الاقوامی تنظیم کی ذمہ داری میں آ گئے۔ ۱۹۲۰ء کے بعد شروع کے کئی سال تک محکوم اقوام کی بین الاقوامی ذمہ داری کے اصول اور سامراجی طاقتوں کی یکطرفہ اور غیر ذمہ دارانہ حکومت کے درمیان اختلافات تولیتی کمیشن اور کونسل کے اندرونی کام میں ظاہر ہونے لگے تھے اور تولیتی نظام سے باہر بھی عام طور پر نوآبادیات سے متعلق معاملات میں یہی تصادم پیش آتا رہتا تھا۔[۴۰]

لیونارڈ وولف کا خیال تھا کہ تولیتی نظام پر اگر ایمانداری سے عمل کیا جائے تو یہ نظام اور پرانی سامراجیت ساتھ ساتھ نہیں چل سکتے۔[۴۱] اور ایک فرانسیسی وزیر نے ۱۹۲۳ء میں کہا۔

"چاہے ہم پسند کریں یا نہ کریں نوآبادیات کے معاملات اب خالص قومی سوال نہیں رہے ان کی حیثیت بین الاقوامی ہو گئی ہے اور وہ دنیا کی نظر کے سامنے آگئے ہیں۔"[۵۲]

بہرحال سامراجی حکومتوں نے اگرچہ محکوم قوموں کی بہبودی کو ترقی دینے کا اصول تسلیم کر لیا تھا لیکن اس "مقدس فرض" کو پورا کرنے کی اقوام عالم کے سامنے اپنی ذمہ داری تسلیم نہیں کی تھی۔ تولیت کا نظریہ ان نوآبادیات پر بھی عاید ہوتا تھا جو تولیتی نظام (mandate system) سے باہر تھیں لیکن تولیت کے اصول پر عمل کرانے کی واحد ضمانت۔ محکوم اقوام کی بین الاقوامی ذمہ داری اور ان کا حق خود اختیاری ابھی تک بین الاقوامی قانون کا جزو نہیں بنا تھا۔[۵۳]

بہرحال ایک طرف نوآبادیاتی پالیسی میں متصادم مفادات اور نظریے واضح مسئلوں کی شکل اختیار کرتے جا رہے تھے۔[۵۴] دوسری طرف جیسا کہ مون نے ان کا شمار بتاتے ہوئے ۱۹۲۶ء میں لکھا تھا ان میں سب سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ

"نوآبادیاتی قوم پرستی یا حق خود اختیاری کے مطالبے کا بڑھتا ہوا طوفان۔ مصر۔ ہندوستان اور فلپائن میں برپا تھا۔ اس کا ٹکراؤ سامراج وادی حکومتوں سے تھا جن کا پختہ عزم یہ تھا کہ اپنے سامراجی تسلط کو قائم رکھیں۔"[۵۵]

دوسری عالمگیر جنگ ۱۹۳۹ - ۱۹۴۵

دوسری عالمگیر جنگ سے حالات نے ایک نیا رخ بدلا یورپین سامراجیت کا تنزل شروع ہوا اور ایشیا و افریقہ میں قومی خود مختاری کی تحریک غالب آنے لگی۔ یہ ہی عالمگیر بین الاقوامیت کے عہد کی ابتدا تھی یہی اسباب تھے جن سے سامراجی حکومتوں کی اقوام عالم کے سامنے ذمہ داری کا اصول سامنے آیا جس کی رو سے محکوم قوموں کی بہبودی اور نوآبادیات میں سیاسی خود مختاری کی افزائش کا فرض حکمراں طاقتوں پر عائد ہوا۔

بہت سی وجوہ جو ایک دوسرے سے باہمی تعلق رکھتی تھیں اور پہلے سے زیادہ مضبوط تھیں اس

صورت حال میں مدد دینے کے لئے جنگ کے دوران میں پیدا ہوگئی تھیں پہلی وجہ یہ تھی کہ جب جاپان نے جنوب مشرقی ایشیا میں سامراجی طاقتوں کو پامال کر دیا تو ان کی پرانی سامراجی عمارت شکستہ ہوگئی۔ اخبار ٹائمز کے نمائندے نے فروری ۱۹۴۲ء میں لکھا تھا "قریب ۱۲۰ سال تک برطانوی حکومت میں رہنے کے بعد ایشیائی قوموں کی بڑی اکثریت کو اس حکومت کے جاری رہنے میں دلچسپی نہیں تھی اور وہ کوئی قدم اس کے جاری رکھنے کے واسطے اٹھانا نہیں چاہتی تھی۔ اور اگر یہ سچ ہے کہ حکومت کی جڑیں رعایا تک نہیں پہنچی تھیں تو یہ بھی سچ ہے کہ چند ہزار برطانوی باشندے جو اس ملک میں اپنی روزی کماتے تھے عام آدمیوں سے بالکل الگ تھلگ رہتے تھے۔"

اسی سال ایمرسن نے محسوس کیا کہ "انڈوچائنا کی شکست فاش. تھائی لینڈ کے فتح ہو جانے اور جاپانیوں کی فلپائن - ملایا. انڈیز (Indies) اور برما میں فاتحانہ پیش قدمی سے "محکوم قوموں کو یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ ان کے سفید حکمرانوں میں ایک بنیادی کمزوری موجود تھی حالانکہ اس کا انھیں گمان بھی نہیں تھا۔ اس نے لکھا تھا

" اس حقیقت کے انکشاف سے محکوم قوموں پر کس قدر بنیادی انقلابی اثر پڑے گا اس کا پہلے سے صحیح اندازہ لگانا ناممکن ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ یہ پرانے نظام کی بنیادیں ضرور ہلا کر رکھ دے گا۔"

صرف اتنا ہی نہیں۔ لڑائی کی ہلچل نے نوآبادیات میں قومی آزادی کے اسپرنگ آزاد کر دئے تھے۔ حکومت متحدہ برطانیہ نے اپنی مقبوضہ نوآبادیات کی اس کمزور صورت حال کو محسوس کر کے اور ان میں آزادی کے مطالبوں سے واقف ہو کر سمجھ لیا تھا کہ ان علاقوں سے زیادہ سے زیادہ ممکن حمایت حاصل کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ دوسری سامراجی حکومتوں کی طرح اپنی بادشاہت کو برقرار رکھنا اس کا اصل مقصود تھا۔ اس طرح اس نے محکوم قوموں کو مراعات دینے کے اعلانات اور دیگر اقدامات کی ضرورت محسوس کی۔

اس کے علاوہ دوسرا سبب یہ ہوا کہ لڑائی کی تباہ کاری اور اس کی بین الاقوامی نوعیت فاسسٹ (fascist) فتوحات اور دوسری قوموں کو غلام بنانا یہ وہ چیزیں تھیں جنھوں نے مذکورہ بالا پہلی وجہ

کے ساتھ حل کر دیا۔ میں ان شکلوں کی بین الاقوامی حیثیت کے بارے میں ایک نئی سمجھ پیدا کر دی اور جمہوری رائے عامہ کو مضبوط بنایا۔ خود مختاری کے اصول نے زور پکڑ لیا اور اقوام عالم کے طرز فکر میں اس کو ایک مقام حاصل ہو گیا۔ اس رائے عامہ کی بدولت صدر روز ویلٹ اور وزیر اعظم چرچل نے ۱۴ اگست ۱۹۴۱ء کو اٹلانٹک چارٹر میں اعلان کیا کہ :

"ہم تمام قوموں کے اس حق کی عزت کرتے ہیں کہ وہ خود پسند کریں کہ کس طرز کے نظام حکومت میں رہنا چاہتے ہیں اور ہماری خواہش ہے کہ ان قوموں کو اعلیٰ اقتدار کے حقوق اور حکومت خود اختیاری واپس کر دئے جائیں جن سے وہ زبردستی محروم کر دی گئی ہیں جس سے سب ملکوں میں تمام انسانوں کو یہ اطمینان حاصل ہو جائے گا کہ وہ خوف اور محتاجی سے آزاد ہو کر اپنی زندگیاں بسر کر سکیں گے۔"

یہ اعلان بظاہر سب ملکوں کے تمام انسانوں" پر صادق آتا تھا لیکن اس میں محکوم اقوام کا نام نہیں لیا گیا تھا۔ پھر بھی ان اقوام کے نمائندوں نے اپنے حقوق اور خود مختاری بحال کرنے کے مطالبات میں اس اعلان کو اپنی تائید میں پیش کیا۔ اس پر وزیر اعظم چرچل نے ۹ ستمبر ۱۹۴۱ء کو ایک سرکاری بیان میں برطانیہ کا یہ ارادہ واضح کر دیا کہ "ہندوستان، برما اور برطانوی شہنشاہیت کے دوسرے حصے اٹلانٹک چارٹر کی حدود میں شامل نہیں تھے۔ بلکہ اس کا اطلاق 'یورپ کی ان قوموں پر ہوتا ہے جو نازیوں کی غلامی میں ہیں۔" اس کے برعکس صدر روز ویلٹ نے اپنے نشریہ (براڈکاسٹ) مورخہ ۲۲ فروری ۱۹۴۲ء میں اعلان کیا ۸۴ کہ " اٹلانٹک چارٹر نہ صرف دنیا کے ان حصوں پر عاید ہوتا ہے جو بحر اٹلانٹک کے کنارے واقع ہیں بلکہ اس کا اطلاق تمام دنیا پر ہوتا ہے۔" جنگ کے حبیب دنوں میں وسیع جمہوری تحریک پھیلتی رہی۔ یکم جنوری ۱۹۴۲ء کو ان ۲۶ حکومتوں کے نمائندوں نے جو Axis Powers کے خلاف جنگ میں شریک تھیں اقوام متحدہ کے ایک اعلان پر واشنگٹن میں دستخط کئے۔ اس اعلان میں انھوں نے اٹلانٹک چارٹر کی تائید کی اور کہا کہ انسانی حقوق اور انصاف کی ہمارے ملک میں اور نیز دوسرے

ملکوں میں حفاظت کی جانی چاہیے۵۴ یہ اقدامات ایک عالمی تنظیم قائم کرنے کے لئے تھے جو پر امن طریقہ سے قوموں کے مشترکہ مسئلوں کو حل کرسکے۔

تیسرے یہ کہ اس زمانے میں مزید تائید اس خیال کی ہوئی کہ سامراجیت اور نوآبادیات میں توسیع کا کاروبار ہی بین الاقوامی تصادم اور جنگ کا خاص سبب تھا۵۵ اقوام عالم کے لئے نوآبادیات کی محکوم رعایا کا مسئلہ بڑی تشویش کا باعث بن گیا تھا اور ان علاقوں کی ترقی عالمی امن کے لئے ضروری خیال کی جانے لگی تھی نوآبادیات میں خودمختاری کے نظریے نے مغربی اداروں، انجمنوں اور اخباروں میں ایک مقام حاصل کرلیا تھا اور سب سے زیادہ بات یہ ہوئی کہ یہ محسوس کرلیا گیا کہ یہ مقاصد صرف بین الاقوامی سطح پر بین الاقوامی تنظیم کے ذریعے ہی حاصل ہوسکتے ہیں۔ جنگ عظیم کے بعد کا زمانہ بین الاقوامیت کا زمانہ بننے والا تھا اور نوآبادیات بین الاقوامیت کا لازمی جز تھیں۔ سامراجیت خواستہ ناخواستہ اس بھنور میں گھرنے والی تھی۔

۱۹۴۲ء میں Pacific تعلقات کی غیر سرکاری انجمن نے ایک کانفرنس مونٹ ٹریمبلانٹ mont Tremblant میں منعقد کی جس میں نوآبادیاتی مسئلوں پر تفصیل سے غور کیا گیا۔ اس کانفرنس سے جنگ کے بعد کے نوآبادیاتی انتظامات کے سرکاری منصوبوں کو کافی بڑھاوا ملا۵۶ کانفرنس نے یہ اصول تجویز کیا" جنوب مشرقی ایشیا کے علاقوں کے لئے جو دنیا کے دیگر حصوں کی طرح فی الحال نوآبادیاتی یا محکومیت کی حیثیت رکھتے ہیں ان سب کے لئے پالیسی کا بنیادی مقصد یہ ہونا چاہیے کہ جلد از جلد ایسے حالات پیدا کئے جائیں جن سے ان علاقوں میں مکمل خودمختار حکومتیں قائم ہوسکیں ۵۷

علاوہ ازیں سامراجی طاقتوں کی حیثیت ان کے محکوم علاقوں میں نہ صرف متولی کی ہے بلکہ ان کا یہ اخلاقی فرض باقی دنیا کے سامنے ہے کہ اپنی امانت کی ذمہ داری کی جوابدہ ہوں۔ اس بارے میں Finkelstein تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے ۵۸

یہ جوابدہی کا اصول ہی وہ بنیاد ہے جس پر تولیتی نظام قائم تھا۔ ادارۂ تعلقات بحرالکاہل of ...stitute

Pacific Relations نے ۱۹۴۲ء میں تمام نوآبادیات پر اس کا اطلاق کرنے کی وکالت کی تھی۔

۱۹۴۳ء میں Wendell Wilkie نے اپنی تصنیف one world میں آواز بلند کی ۸۹ "ہمارا عقیدہ ہے کہ دنیا کا یہ فرض ہے کہ ان محکوم قوموں کی آزادی اور خود مختاری کے حصول میں مدد کریں جو اقوام متحدہ کی شریک کار ہو جائیں۔ ہم کو پختہ دن اور تاریخیں مقرر کرنی چاہئیں جس کے مطابق یہ لوگ اپنے انتخاب کی حکومت بنا کر دیکھیں اور اسے چلائیں۔ ہم کو فولاد کی طرح مضبوط ضمانتیں دینی چاہئیں کہ یہ لوگ واپس محکومی کی حیثیت میں نہیں گرنے پائیں گے اور ان ضمانتوں کی ضامن تمام اقوام متحدہ طور پر ہوں"

Welle swmner نے لکھا کہ "بین الاقوامی تنظیم کو چاہئے کہ اس بنیادی مقدس اصول کو عملی شکل دے کہ کسی قوم کو قدرتی یا لامحدود حق حاصل نہیں ہے کہ محکوم قوموں پر حکومت کرے ۹۱ اور والٹر لپ مین Walter Lippmann نے ان الفاظ میں پیشین گوئی کی کہ "اب نوآبادیاتی پالیسی بنانے کا حق تنہا حکمراں طاقت کو ہی حاصل نہ رہے گا بلکہ یہ پالیسی مشورے اور رضامندی سے ہی بنانی پڑے گی۔ ۹۲ برطانوی مزدور پارٹی نے ۱۹۴۳ء میں اپنی سرکاری پالیسی کے اعلان میں یہ تجویز پیش کی کہ ایک نوآبادیاتی کمیشن قائم کیا جائے جو اس بات کی نگرانی رکھے کہ حکمراں طاقتیں نوآبادیات پر حکومت کرنے میں متعدد ذمہ داریاں پوری کرتی ہیں یا نہیں اور یہ کمیشن معائنہ کرکے اس کی رپورٹ پیش کرے۔ اگر کوئی حکمراں طاقت اپنی ذمہ داریوں کو پورا نہ کرے تو اس کا معاملہ بین الاقوامی عدالت انصاف میں پیش کرے اور بین الاقوامی ادارے کو اختیار رہو گا کہ اس علاقے کی حکومت چلانے کے لئے نیا انتظام کرے ۹۳

یہ تھی اس وقت حکومت متحدہ برطانیہ اور امریکہ میں رائے عامہ کی فضا۔ لیکن سامراجی حکومتیں اس حد تک آگے نہیں بڑھی تھیں۔ دورانِ جنگ کی ضرورتوں کو پورا کرنے میں ایک دوسرے سے تعاون کر رہی تھیں اور انھوں نے مختلف علاقوں کے لئے جو نوآبادیاتی (Inter colonial) ایجنسیاں قائم کی تھیں ان میں محکوم قوموں کی بہبودی کو ترقی دینے کا اصول بھی شامل کر لیا تھا۔

۱۹۴۲ء میں اینگلو۔امریکن، کیریبین کمیشن نے (حالانکہ اس کی حیثیت مشورہ دینے والے کی تھی) اس بات پر زور دیا کہ برطانیہ اور امریکہ کے بحر کیریبین کے مقبوضات میں مقامی باشندوں کے فائدے کے لئے اقتصادی اور سماجی معاملات میں دونوں حکومتیں باہم تعاون کو مضبوط بنانے کا مقصد پیش نظر رکھیں ۹۴

۱۹۴۴ء میں آسٹریلیا اور نیوزیلینڈ نے بحرالکاہل کے مقامی باشندوں کی بہبودی اور ترقی کے لئے کینبرا معاہدہ کیا۔ یہ اقدامات سامراجی طاقتوں نے اپنے محکوم علاقوں کے بارے میں مشترکہ عمل کو فروغ دینے کے لئے کئے۔

۱۹۴۴ء میں ہی بین الاقوامی مزدور انجمن نے اپنی فلاڈلفیا کانفرنس میں جنگ کے بعد کے پروگرام کے لئے عالمی ضرورتوں کے مطابق محکوم علاقوں میں سماجی پالیسی کی سفارشات مرتب کیں۔ اس دستاویز میں (جو بین الاقوامی لحاظ سے قابل پابندی نہیں بلکہ اعلانیہ تھی) تمام قوموں کی بہبودی کے لئے فکر کا اظہار کیا گیا اور تمام محکوم علاقوں کے لئے سماجی پالیسی کے کم سے کم معیار مقرر کئے گئے۔ دفعہ ا نے یہ اصول طے کیا کہ ۹۵ "ان تمام پالیسیوں میں جو محکوم علاقوں پر نافذ کرنے کے لئے بنائی جائیں گی پہلی صفت یہ ہوگی کہ ان سے ان علاقوں کے باشندوں کی بہبودی اور ترقی ہو" اس سے پہلے کبھی کسی بین الاقوامی ادارے نے اس اصول کا اطلاق تمام نوآبادیات پر نہیں کیا تھا ۹۶

چوتھی وجہ اشتراکی طاقت کی فتح تھی۔ وہ روس سے بڑھ کر مشرقی یورپ تک وسیع ہوگئی تھی اور چین میں بھی اس کا اثر ہو چکا تھا۔ اس نئی عالمی طاقت نے سامراجی حکومتوں کے خلاف محکوم اقوام کے مطالبۂ خود مختاری کی حمایت کی ۹۷

۷ پانچویں بات یہ تھی کہ سامراجی طاقتیں (جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے) ابھی تک محکوم قوموں کو حق خود اختیاری یا آزادی دینے کے لئے تیار نہیں تھیں نہ اپنے محکوم علاقوں پر بین الاقوامی نگرانی کی اجازت دینا چاہتی تھیں۔ یالٹا کانفرنس منعقدہ فروری ۱۹۴۵ء میں تین بڑی طاقتوں نے علاقائی تولیت کے سوال پر گفتگو کرنے کی رضامندی

دیدی تھی : پھر بھی چرچل نے چابک زنی کی تھی کہ

" میں کسی حالت میں اس بات پر راضی نہیں ہوں گا کہ چالیس یا پچاس قومیں برطانیہ کی شہنشاہیت کے جسم و جان کو جھانکیں اور بھوئیں ۹۸"

چھٹی بات خود محکوم قومیں تھیں ان میں زندگی اور آزادی کے لئے بیداری پیدا ہونے کے معنی یہ ہوئے کہ بین الاقوامی افق پر ایک نئی ہستی نمودار ہوئی اس کے پاس ایک نیا الہام تھا یعنی قومی حق خود اختیاری اس سے پہلے تک محکوم آدمیوں کے مفادات کی ترقی سامراجی حکومت کے رحم وکرم پر منحصر تھی۔ لیکن اب محکوم قومیں اپنا حق مانگ رہی تھیں۔ آزادی کی خواہش جو ہمیشہ سے موجود تھی اور جس نے ایشیا کو پہلی جنگ عظیم کے بعد اثر انداز کرنا شروع کر دیا تھا۔ ۹۹ اس کو دوسری عالمگیر جنگ کی چکدار روشنی میں اپنا راستہ روشن نظر آیا۔ اتحادی فوجیں بھی چھوڑ کر چلی گئی تھیں اور ملایا، انڈوچائنا، فلپائن، برما اور شمالی افریقہ سے پیچھے ہٹ آئی تھیں۔ مغربی طاقتوں کے ناقابل فتح ہونے کا فسانہ باطل ہو چکا تھا اور بہت سے ایشیائی محکوم علاقوں میں جہاں جاپانی حملہ آور آئے تھے یورپ کے مخالف احساسات مضبوط ہو گئے تھے۔ ۱۰۰ اس کے علاوہ جنوب مشرقی ایشیا میں محکوم اقوام نے جاپان کے خلاف گوریلا طریقۂ جنگ میں نمایاں حصہ لیا تھا اس لئے ان لوگوں میں نہ صرف نئی ہمت اور اعتماد پیدا ہو گیا تھا بلکہ تنظیم کا سلیقہ اور تجربہ بھی حاصل ہو گیا تھا۔ انڈوچائنا، ہندوستان، الجیریا (الجزائر) تونیشیا اور دوسرے ملکوں کے سپاہی جاپانیوں، جرمنوں اور اطالویوں سے فرانسیسی اور برطانوی سپاہیوں کے شانہ بشانہ لڑے تھے۔ انھوں نے معرکے فتح کئے اور جب گھر واپس آئے تو وطن پرستی کا ایک نیا جذبہ ساتھ لے کر آئے۔ جمہوریت کے خیالات پھیلنے شروع ہوئے اور قومی تحریکیں نئے ولولے اور جوش سے آگے بڑھیں، یہی سبب تھا کہ جب لڑائی کے بعد برطانوی، فرانسیسی اور ڈچ اپنے محکوم علاقوں میں واپس آئے اور پرانی سامراجی حکومت دوبارہ قائم کرنی چاہی تو ان کی مزاحمت اور مقابلہ تمام جنوب مشرقی ایشیا، مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقہ میں مقامی باشندوں نے تشدد یا عدم تشدد کے ساتھ کیا۔ محکوم اقوام سامراجیت کے خلاف بغاوت

رنے اٹھ کھڑی ہوئیں ۔[۱]

ایک ہندوستانی بی۔ایم بھاٹیہ نے ۱۹۴۵ء میں لکھا:[۲]

"اس بات کا کافی ثبوت موجود ہے کہ برطانیہ کسی چارٹر کی جو تمام ملکوں کو جمہوری حکومت دینے کی ضمانت دے حمایت کرے گا بشرطیکہ برطانوی شہنشاہیت پر اس ضمانت کا اثر نہ پڑے وہ نوآبادیات کے سوال کو اپنی مادر وطن اور محکوم اقوام کے درمیان ایک خانگی جھگڑے کی طرح رکھنا چاہتا ہے۔مملکت نے مصیبت کے وقت مادر وطن کا ساتھ دیا ہے اس لئے اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔"[۳]

اس نے آگے کہا " صاف بات یہ ہے کہ نوآبادیات، محکوم علاقے اور زیر اثر ملکوں کا نظریہ بنی نوع انسان اور اقوام کی مساوات کے جمہوری نظریے سے بالکل مطابقت نہیں رکھتا دنیا اتنی آگے بڑھ چکی ہے کہ اب اس کو گوارا نہیں ہو سکتا کہ کوئی قوم دوسری پر حکومت کرے اور اس سے بیجا منفعت اٹھائے۔"

کیونکہ جب تک چند ملکوں کا معیار زندگی اتنا پست ہو جتنا ہندوستان اور چین کا ہے اور جب تک کروروں انسان کھانے اور کپڑے کی محتاجی سے دکھ اٹھاتے رہیں گے اس وقت تک باقی دنیا جو ترقی بھی کرے گی اس میں مستقل رکاوٹیں پیدا ہوتی رہیں گی۔مستقل امن کی بنیاد اسی وقت پڑ سکے گی جب محتاجی، جہالت اور بیماری سب ملکوں سے دور کردی جائے اور قوم پرست اقتصادیت کی جگہ عالمگیر تعاون پیدا ہو جائے اور جب متضاد نظریات اور متصادم مفادات رکھنے والے چند ملکوں کی بجائے ساری دنیا ایک واحد شے کی صورت میں منظم ہو جائے۔سب ملکوں کو باہمی تعاون سے جنگ کے بعد ایک خوش حال اور مطمئن دنیا کا منصوبہ بنانا چاہئے۔

ایشیائی قومیت بہت آگے بڑھ چکی تھی اور سامراجیت ختم ہونے کے بعد آئندہ جمہوری بین الاقوامیت

زمانے کی مناسبت سے اپنا زور ڈال رہی تھی کہ محکوم قوموں کی خودی اور ان کے حقوق کو تسلیم کر لیا جائے اور ان کا مستقبل حکمراں ریاستوں کے مستقبل سے جداگانہ اور آزاد ہو۔

خلاصہ

محکوم قوموں کی ابھی تک بین الاقوامی معاملات میں اپنی آواز نہیں تھی۔ البتہ اب ان طاقتوں کے اختیار میں سیاسی اور اخلاقی پیش روی آ گئی تھی جو ان قوموں کے حقوق آزادی اور ترقی کی حمایت کرتی تھیں۔ اقوام متحدہ کی کانفرنس اپریل ۱۹۴۵ء میں سان فرانسسکو میں منعقد ہوئی اس میں آسٹریلیا، ریاستہائے متحدہ امریکہ اور سوویٹ یونین کے ساتھ کچھ ایشیائی اور لاطینی امریکی قوموں کے نمائندے بھی موجود تھے۔ اس طرح محکوم اقوام کو اپنی وکالت کرنے والے اور حامی میسر آ گئے تھے۔ اس لئے وہ وقت آ گیا تھا جب غیر خود مختار علاقوں کے لئے اعلان کیا جائے اور اقوام متحدہ کے چارٹر میں اس کو شامل کر لیا جائے۔ یہ پہلا موقعہ تھا کہ محکوم قوموں کے سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی مفادات کی ترقی کو قانونی فرض کی حیثیت سے اس چارٹر میں قابل پابندی قرار دیا گیا۔ اس کے نتیجے میں نہ صرف محکوم اقوام کی بہبودی تمام اقوام عالم کے لئے قابل غور و فکر بن گئی بلکہ یہ اصول بھی تسلیم کر لیا گیا کہ اتحادی طاقتوں کے محکوم علاقوں کے باشندوں کے مفادات مقدم ہیں اور حکمراں طاقت کا فرض ہے کہ محکوم لوگوں کی سیاسی خواہشات کا خاطر خواہ لحاظ کرے اور ان میں آزاد سیاسی اداروں کے قائم کرنے اور ترقی دینے میں ان کی مدد کرے لیکن ان قاعدوں پر عمل کرنے اور ان کو نتیجہ خیز اور مفید معنے پہنانے کا مشکل مسئلہ آنے والے سالوں میں اس نئے بین الاقوامی ادارے کے سامنے در پیش رہا۔

اس طرح طویل تخلیقی دور کے بعد محکوم اقوام کی بہبودی اور خوش حالی کے نظریے نے ترقی پا کر بین الاقوامی ذمہ داری کی شکل اختیار کر لی۔ یہ پہلے تو ایک مبہم نظریہ تھا جس کی پشت پر کوئی بین الاقوامی منظوری کی طاقت نہیں تھی لیکن بعد میں یہ ایک ایسا قطعی اور واضح اصول بن گیا جس کی عالمی اقوام پر ذمہ داری عاید ہو گئی۔

پہلی اور دوسری عالمگیر جنگ کے بعد بین الاقوامی تعلقات اور تنظیم کی نوعیت اور دنیا کی مختلف حکومتوں کے رویہ میں تبدیلی اس ترقی کا باعث ہوئی۔ اشتراکی طاقتوں کا عروج اور ان کا سرمایہ دار حکومتوں سے مقابلہ اور ایشیائی اور افریقی قوموں کے حصول اقتدار اعلیٰ کے نتیجے میں (علاوہ اور باتوں کے) یہ تبدیلیاں ظاہر ہوئیں۔ یہ تبدیلیاں آہستہ آہستہ اور رفتہ رفتہ ضرور ہوئیں لیکن ان کا ظہور یقینی تھا بین الاقوامیت اب یورپ تک محدود نہ رہ کر پہلی جنگ کے بعد زیادہ سے زیادہ عالمگیر ہوتی جا رہی تھی اور دوسری جنگ کے بعد تو اس کی مستقل عالمگیر حیثیت قائم ہو چکی تھی اب اس بین الاقوامیت میں لاطینی امریکہ، ایشیا اور افریقہ کی آزاد قومیں حصہ دار بن چکی تھیں۔ اس سے دوسری عالمگیر جنگ کے بعد کے بین الاقوامی تعلقات میں تبدیلی آگئی اور پہلے کی بہ نسبت اس میں جمہوریت زیادہ پیدا ہوگئی۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ سائنس اور ٹکنالوجی (صنعت) کی ترقی اور نئے خیالات جن کا اطلاق اقوام متحدہ کی بین الاقوامی امداد کے ذریعے سے ہوا ان کی بنا پر سامراجی لوٹ مار جو محکوم قوموں پر جاری تھی اس کا بدل سامنے آگیا تھا۔ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں قوم پرستی اور سامراج دشمنی کے عروج اور نئی آزاد حکومتوں کے براہ راست بین الاقوامی تعلقات میں شریک ہونے کے بعد "محکوم قوموں کی بہبودی" اور "بین الاقوامی ذمہ داری" کے الفاظ میں حقیقی معنی پیدا ہوئے۔ محکوم قوموں کے مفاد کی ترقی کی خاطر بین الاقوامی ذمہ داری کے اصول پر عملدرآمد ہونے کے سلسلہ میں بھی یہ ایک فیصلہ کن عنصر تھا۔

(فٹ نوٹ)

لہ تہذیبوں اور سماجوں میں غلامی کا طریقہ رائج ہونے اور آپس میں جنگ سے ملک فتح کرنے کے ذریعے غلام بنانے کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔

1. Egyptiac, Sumeric, Minoan, Babylonic, Hittite. Syriac Sinic, Indic and Hellenic. See Toynbee, A. J., *A Study of History*, Abridgement by Somerwell D.C., London Oxford Univ. Press 1948 Westermann W L., 'Slavery — Ancient,, Knight, M.M., 'Slavery Mediæval' Encyclopaedia of the Social Sciences Ed. Seligman, E.R.A., N.Y., Macmillan Co, 1949. Vol.XIII pp. 73-80. Davies, H.A., *An Outline History of the world* London Oxford Univ. Press. 1937. Beloff, Max., Ed *History—Mankind and His Story* London Odhams Press, Ltd.

لہ انسانی ہمدردی۔ مساوات۔ پر امن محنت اور خدمت خلق کے خیالات کو مذہبی مقدس کتابوں کے علاوہ ان لوگوں نے بھی اختیار کیا جو حکومت کے معاملات میں دخیل تھے مثلاً مصر میں اخناتون۔ ہندوستان میں اشوک۔ مکہ کے خلفا اور ریاست ہائے متحدہ (امریکہ) میں ابراہیم لنکن۔

سلہ غلامی کے رواج اور اقتصادی و سماجی اعتبار سے سوسائٹی کی شریف۔ رذیل۔ چھوٹے بڑے محکوم اور حاکم کے درجوں میں تقسیم کو عام طور پر قدرتی تسلیم کیے جانے کا سلسلہ جاری رہا۔ Plamenatz, J کے مغربی خیالات کے لئے ملاحظہ ہو اس کی تصنیف

"*On Alien Rule and Self Government*" London. Longmans, 1960 pp vii- 1-8

سلہ "جبری مشقت سے بھی ہسپانوی امریکہ میں لا تعداد انڈین باشندوں کی جانیں ضائع ہوئیں اس کے نتیجہ میں بعض علاقوں میں ان کی آبادی ختم ہونے لگی یا انڈین لوگ دور دراز اور بنجر پہاڑی علاقوں میں یا جنگلات میں جا کر گوشہ گزیں ہو گئے۔ انڈین باشندوں کی جانیں عیسائیت کی خاطر بچانے کا پہلا ارادہ اس لئے پورا نہیں ہو سکا کہ ان لوگوں کے جسموں کو چاندی کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ضرورت تھی اور انڈین لوگ ایک غلام قوم ہو کر رہ گئے"

Livermore—H V., *History —Mankind and His Story* Ed. Beloff. Max., London Odhams Press Ltd p 125

۷ لیگ آف نیشنز کی ایک اشاعت میں بتایا گیا کہ "زمانہ حال کے نوآبادیاتی عہد کے شروع میں آبادکاروں کا صرف یہی کام رہا کہ مفتوحہ علاقوں کے وسائل کو خود اپنے نفع کے لئے استعمال کریں۔

دی مینڈیٹ سسٹم جنیوا ۱۹۴۵ء۔ لیگ آف نیشنز پبلیکیشن جس کا حوالہ این ایل انٹرنیشنل آرگنائزیشن نیویارک۔ ہارپر اینڈ برادرس ۱۹۵۱ء صفحہ ۵۰۰ میں دیا گیا ہے مون نے ۱۹۲۶ء میں گزشتہ پچاس سال کی سامراجیت کے بارے میں کہا ہے۔

"کثیر تعداد میں خفیہ معاہدے اور پوشیدہ دستاویزات جو لڑائی کے بعد شائع ہوئیں ان کو دیکھنے سے سب سے زیادہ نمایاں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کا ثبوت موجود ہے کہ یورپ کی پرانی سیاست کا واحد مقصد بڑی حد تک یہ تھا کہ اقتصادی اور جنگی مصلحتوں سے فائدے اور سیاسی ساکھ حاصل کی جائے اور ایشیا، افریقہ، بلقان اور بحرالکاہل (Pacific) کے پسماندہ علاقوں کی زمین کو اپنے قبضہ میں کر لیا جائے۔"

Imperialism and World Politico N. Y.
Macmillan & Co. 1947 p. VII

۵۔ یورپین زبان، جدید طرز حکومت اور جدید تربیت یافتہ فوج کے علاوہ، تار اور ریل بھی ہمیشہ سامراجی حکومت یا تجارتی کمپنی کے فائدے کے لئے (محکوم ملکوں میں) لائے گئے۔ جہاں تک محکوم علاقے کا تعلق تھا اس کی متوازن اقتصادی حالت (گو اکثر علاقوں میں بالکل ابتدائی درجہ کی تھی) تقریباً شکست ہو گئی اور حاکم ملک کی صنعت کے مفاد کے ماتحت کر دی گئی اور مقامی آبادی میں سے ایک جماعت کو انتخاب کر لیا گیا جس کی مدد سے غیر ملکی حکومت کا کاروبار چلایا جاتا تھا۔ نئے خیالات نئے ادارے اور قومی اغراض کے لئے تنظیم۔ یہ سب سامراجیت کی طرف سے عطیہ نہیں تھا بلکہ سامراجیت کے ردعمل کا نتیجہ تھا۔

۶۔ اقوام متحدہ کے چارٹر (باب ۱۱) پر دستخط ہونے سے پہلے محکوم اقوام کی ترقی اور حق خود اختیاری سامراجی حکومتوں کے لئے قانونی فرض کی حیثیت سے قابل پابندی نہیں ہوا تھا۔ محکوم علاقوں میں رائے عامہ کے دباؤ سے جو اصلاحات ہوئیں اور رعایتیں دی گئیں ان کو رحم دلی اور روشن خیالی کا نتیجہ سمجھا جاتا تھا۔

MacInnes کا بیان ہے کہ "سترھویں اور اٹھارویں صدی میں برطانوی لوگ دوسری یورپی اقوام کی طرح اپنے محکوم علاقوں اور ان کے باشندوں کو سامان اور اسباب کی طرح سمجھتے تھے جس کو اپنے اقتصادی نفع کے لئے بیجا طور پر استعمال کیا جا سکتا تھا۔"

آگے چل کر وہ کہتا ہے۔

"انسانی ہمدردی کے انقلاب۔ مذہبی رہنماؤں کے جوش اور برطانوی سیاسی حقوق کے روایتی نظریے۔ ان سب کے نتیجے میں پست اقوام کی بہبودی کی غرض سے تولیت (ٹرسٹی شپ) کا خیال پیدا ہوا۔ اس تولیت کے نظریے نے متعلقہ قوموں کو زیادہ تر معمول بننے کی حیثیت بخشی"

آخر میں وہ کہتا ہے کہ

"محکوم اقوام کو شریک کار بنانا حکومت برطانیہ کی مسلّمہ پالیسی کا مقصد بن چکا ہے"

(Mus: Innes, C.M. "The British Commonwealth", History- Mankind and His Story Ed. Beloff Max op. cit.

مذکورہ بالا مقالے میں اس پر غور نہیں کیا گیا ہے کہ انیسویں صدی میں محکوم علاقوں کے خام مال اور انسانی مشقت سے پہلے کے مقابلہ میں دوگنا فائدہ اٹھانا شروع ہوگیا۔ نہ اس میں منجملہ اور باتوں کے افریقہ کو باہم تقسیم کرنے کا ذکر ہے۔ نہ اس حقیقت کو واضح کیا گیا کہ محکوم علاقوں کی اقتصادی اور سماجی حالت کیوں تباہ ہوئی اور دوسری جنگ عظیم کے ختم تک جب کبھی محکوم قوموں نے آزادی کا مطالبہ کیا تو جھگڑا اور خون خرابہ کیوں ہوتا رہا۔

ے e.g. The missionary Dr. John Philip the apostle of ... Richard Cobdem. Maanen–Helmer, E. V. "The mandate system in Relation to Africa and the Pacific Islands'. 1929 P.S. King & Son Ltd., London . Moon op. cit

ث کونگو اور افریقہ کے دوسرے حصوں کے آباد دیہات "ویران اور بیابان" ہوگئے اور جنوبی سمندر کے بعض جزائر میں مقامی باشندوں کو نیست و نابود ہو جانے کا خطرہ لاحق ہوگیا۔ ملاحظہ ہو

Moon op. cit. pp. 88-89, Maanen Helmer op. cit., p. 24.

ؤ Report from the select committee on Aboriginies (Britt . Settlements) 1837 p.3, quoted in Maanen—Helmer op., cit. p.24.

ﻠ یہ اور سامراجیت کے دوسرے علمبردار اردو (Friedrich Babri, R. Kipling) نے بہت سے

انگریزوں فرانسیسیوں اور جرمنوں کو "گوری قوم کا بار" "تہذیب کا مشن" اور "جرمن کلچر" کے عقیدے کا یقین دلایا۔

مون کہتا ہے کہ بہتر نام نہ ملنے کی وجہ سے اس کو "حملہ آوری کا ظلم" کہنا چاہئے کیونکہ اس کا مطلب ہے طاقت اور وحشیانہ طاقت کو کام میں لے کر محکوم باشندوں پر ان کی مرضی کے خلاف فرانسیسی یا جرمنی یا برطانوی یا امریکی تہذیب کی برکتیں مسلط کرنا۔ یعنی پادری اسکول اور ہسپتال قائم کرتے تھے۔ تاجر اور افسران زیادہ تر رم (شراب)۔ توپیں بندوقیں جبریہ مشقت۔ فریب اور بیماریاں ملک میں پھیلاتے تھے۔

op cit. p. 74—362

۱۱ مینٹن ہیمر اپنے مقالے "صنعت کاری اور انسانیت دوستی کے ساتھ ساتھ ترقی" میں اس کو "مضبوط انسانیت دوستی" کا نام دیتا ہے۔ اس کا یہ بیان ہے: "انیسویں صدی کی خصوصیات، کمزور قوموں کی بہبودی کے لیے، زور شور سے کام، اور وقتاً فوقتاً گورنمنٹ پالیسی پر اس کا اثر۔"
(اگرچہ اس بیان کی تائید میں کوئی مشروط یا غیر مشروط مثال نہیں بتائی گئی ہے) اس بیان کی تردید اسی کے دوسرے بیان سے ہوتی ہے کہ "یہ ظاہر تھا کہ مصلحوں کے مقاصد اور گورنمنٹ کے ارادے کتنے ہی بلند ہوں دیسی باشندوں کے لئے ان سے کوئی بہت موثر یا مستقل کارنامہ افریقہ میں اس وقت تک سرانجام نہیں پایا جب تک کہ اس براعظم کو روشنی پھیلا کر اس تاریکی سے نہیں نکالا گیا جس میں وہ چھپا ہوا تھا۔ دوسرے الفاظ میں جب انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں یورپین حکومتوں نے افریقہ کے ٹکڑے کر دئے اور بدترین لوٹ مار شروع ہوگئی۔"

۱۲ Maanen—Helmer op. cit., p. 17

۱۳ Ibid p. 26.

۱۴ Moon, op., cit., pp. 363—64

۱۵ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو سر تھامس رو کا بیان جس میں ہندوستان میں برطانوی حکومت کا اصلی مقصد بیان کرتے ہوئے ۱۸۲۴ء میں کہا تھا کہ "اصلی مقصد بلاشبہ یہ ہونا چاہئے کہ مقامی باشندوں کے دماغوں کو اتنا بلند کیا جائے اور مناسب عرصہ میں ہماری ہندوستانی رعایا کا کیریکٹر اتنی ترقی حاصل کرلے کہ وہ اپنی حفاظت اور اپنے اوپر حکومت کرنے کے قابل ہو جائیں اس مقصد کے حصول کے لئے علاوہ اور باتوں کے ان کو حکومت کے تقریباً ہر عہدے پر فائز ہونے کا موقعہ دیا جائے البتہ یہ لحاظ ضروری رکھا جائے کہ ایسا کرنے سے ہمارے اقتدار کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔

Indian Constitutional Documents, 1757, 1939, Edtd. Banerjee, A. C., Vol. I A. Mukherjee and Co. Calcutta,

1948. pp. 182-85.

ہندوستانیوں کو اعتماد اور اختیارات والے عہدوں سے علیحدہ رکھنے اور صرف کی سفارش کہ ان کو چھوٹے چھوٹے عہدوں پر ملازمت دی جائے اس کے لئے ملاحظہ ہو۔ Ibid. p. 184.

۱۶ Hill, N., International Organisation 1951—p 530

۱۷ Macaulay on the charter Act of 1833, H.O.C. July 10, 1833 Indian Constitutional Documents vol. 1 p. 22? 222-223

۱۸ Maanen Helmer op. cit. p.17

۱۹ British and Foreign State papers 1815-1816 pp. 971—7 cited in R N. Snow "The Question of the Aborigines in the Law and Practice of Nations" pp. 149-50 Quoted in Maanen Helmer op. cit p.18

۲۰ Leonard, L.L., International Organisation 1951, Mac-Graw—Hill Book Co. Inc. N.Y. p. 32

۲۱ C.K. Webster, The foreign Policy of Castlereagh 1815—1822. p. 454. quoted in Maanen—Helmer op. cit p 18

۲۲ Maanen—Helmer op cit P.18

۲۳ Moon op. cit., pp. 19,43,79—90; Maanen-Helmer op. cit p. 21

۲۴ Moon op. cit., 79, For a different opinion see, A. J., Toynbee (A Study of History, op. cit., pp. 281-3)۔

ٹوئن بی کا خیال ہے کہ غلامی کے رواج کو ختم کرنا صنعت و تجارت کے نظام کے مقابلہ میں جمہوریت کی فتح ہے وہ اس بات کی کوئی وجہ نہیں بتاتا کہ صنعتی حکومتوں نے ہی غلامی اور بردہ فروشی کے رواج کو ختم کیا جہاں غلاموں کو کارخانوں میں مزدوری کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس کے خلاف جنوبی امریکہ کی زراعتی حکومتوں اور نوآبادیات میں زراعت کا کاروبار کرنے والوں نے غلامی کو قانوناً ختم کرنے جانے کے باوجود کیسے جاری رکھا۔ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ نئی صنعتی معاشرت اور اس کے جمہوری نظریات نے ہی غلامی کے

رواج کو ختم کیا۔

۲۵ Moon op. cit, pp. 82-5; E. Maanen-Helmer op. cit., pp 21–23

۲۶ Herstlet "The map of Afri can by Treaty". vol. ii, p.468 quoted in Maan Helmer op. cit.

۲۷ Articles VI & IX of the General Act of Berlin Ibid

۲۸ See Maanen—Haimer op cit., p 29 and Moon op. cit pp.80-90

۲۸(الف) Moon op cit p 84

۲۹ Beer G L. African Questions at the Peace Conference, pp.221–2 quoted in Moon op cit

۳۰ Ibid pp. 84-5

۳۱ Maanen Helmer op. cit. p.24

۳۲ ملاحظہ ہو جوزف چمبرلین کی وہ تقریر جو اس نے برمنگھام چیمبر آف کامرس کے سامنے ۱۸۹۶ء میں کی تھی اور جس کا ذکر Wolf. L. نے اپنی تصنیف Empire and Commerce in Africa 1919 میں کیا ہے اور اس کا حوالہ Maanen–Helmer نے دیا ہے۔ op cit p. 25

۳۳ The Romenes Lectures Oxford, 1902 in qouted in Ibid.

۳۴ جو دلیل اس زمانے میں عام طور پر پیش کی جاتی تھی اس کا ذکر مانین ہیلمر نے یوں کیا ہے۔
"محکوم قوم کی زمین اور ان کی محنت۔ تجارت کے لئے ضروری ہے۔ تجارت تہذیب کو فائدہ پہنچائے گی (یا شاید تجارت تہذیب کا دوسرا نام ہے) تہذیب سے محکوم قوم کو فائدہ ہوگا اس لئے خود محکوم قوم کا مفاد اس میں ہے کہ تجارتی پیداوار کی غرض سے اس کو استعمال کیا جائے۔ اگر یہ بات وہ اپنے آپ سمجھ سکیں تو ان کو اپنی زمین اور اپنی محنت بہرحال حوالے کردینی چاہئے اور جب وہ زیادہ تہذیب یافتہ ہوجائیں گے تو شاید یہ بات ان کی سمجھ میں آجائے گی۔ خوش قسمتی سے اس زمانے تک کچھ محکوم باشندے باقی رہ گئے تھے جب اس طرح استدلال کا فریب کھلا۔"

۳۵ مثال کے طور پر مصر۔ الجزائر (Algiers) مڈغاسکر۔ ہندوستان اور فلپائن۔

۳۶ـ Moon op. cit. p. 216.

۳۷ـ See Ibid pp. 563-5

۳۸ـ Maanen—Helmer op cit. p 28

۳۹ـ اسپین کے ساتھ معاہدے کے ذریعہ جو دسمبر ۱۸۹۸ء میں ہوا۔

۴۰ـ Report by Commodore Dewey, quoted in Moon. op cit., pp. 392-6

۴۱ـ مون کا بیان ہے کہ Dewey نے پہلے تو اعلان کر دیا کہ

"فلپائن کے باشندے خود مختار حکومت کے لئے کیوبا کے باشندوں سے زیادہ اہل ہیں۔"

لیکن بعد میں یہ کہہ کر ترمیم کر دی کہ "دونوں میں سے کوئی جزیرہ بھی خود مختاری کے قابل نہیں ہے۔"

56th Congress, 3rd sess. Doc 62, p. 383, 57th Congress 1st session Doc. 331, Pt 3, pp, 2982—4 quoted in Moon op cit p 395

۴۲ـ Olcott, C. S., Life of William Mckinley p. 109 quoted in Ibid

۴۳ـ Quoted in Menon Laxmi N.. International Responsibility for Dependent Areas," Indian Quarterly vol. XI. No 3, July, Sept., 1955, New Delhi.

اگرچہ ریاستہائے متحدہ امریکہ کا فوجی، سیاسی اور اقتصادی تسلط فلپائن پر مکمل طور پر رہا۔ تاہم بہت پہلے ۱۹۰۷ء میں قانون ساز ادارہ بنا دیا گیا تھا اور ۱۹۱۳ء میں ولسن کے عہد میں اس ادارے میں فلپائن کے باشندوں کو اکثریت حاصل کرنے کا موقعہ دیدیا گیا۔ ملاحظہ ہو۔ Moon op cit., pp. 396-399

۴۴ـ P.H Kerr—Snow, A H op. cit p. 180-90 نے ان ذمہ داریوں کا ذکر کیا ہے جو قانون۔ امن۔ تعلیم اور مادی تنظیم کے محفوظ رکھنے کے متعلق ہیں جو تہذیب یافتہ قوم کی حیثیت حاصل کرنے کے لئے ابتدائی عناصر کی طرح ضروری ہیں۔

"The Relations between Advanced and Backward Peoples" p 167 quoted in Maanen—Helmer op cit p 27 see for similar opinion. The British Commonwealth, 1956, foreword by the Earl of Swinton London Europe Pub Ltd. p ۶.

۲۵ انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ صنعتی لحاظ سے دنیا کے پسماندہ علاقوں کو بڑی سامراجی طاقتوں نے آپس میں بانٹ لیا۔ جب تقسیم کرنے کو کوئی علاقے باقی نہ رہے اور باہمی رقابتیں بڑھنے لگیں تو نتیجہ عالمگیر جنگ کی شکل میں ظاہر ہوا یہ واقعہ اشتراکیت اور سامراجیت کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نے ایشیائی قوم پرستی کی راہیں کھول دیں۔ ان بین الاقوامی اثرات سے سان فرانسسکو کانفرنس منعقد ہوئی جس نے اقوام متحدہ کے چارٹر کا گیارہواں باب مرتب کیا۔

۲۶ Moon, o.p. cit,. pp 473--4; Maanen—Helmer op. cit.. pp 34, 36—39

۲۷ Maanen—Helmer op. cit,. p.29 تولیتی نظام (Mandate system) بنیادی اصول انگلستان کے شاہی اور امور خارجہ کے بعض طالب علموں کی تصنیفوں میں ملتے ہیں۔

P.B Potter, "The origin of the system of mandates under the League of Nations", American Political Science Review, vol. XVI, No. 4, Nov 1922, p. 572, quoted in Ibid;, p.30.

۲۸ بعض لوگ ایسے تھے جو بدلے ہوئے حقائق کا مقابلہ کرنے سے ڈرتے تھے مثلاً امریکی سکریٹری آف اسٹیٹ Lessing نے کہا "حق خود اختیاری کے الفاظ میں بڑا آتش گیر مادہ بھرا ہوا ہے۔ ان الفاظ سے ایسی توقعات پیدا ہو جائیں گی جو کبھی پوری نہیں ہو سکیں گی اور مجھے ڈر ہے کہ اس کی وجہ سے ہزاروں جانوں کا نقصان ہوگا۔

Moon. op. cit,. p. 475

۲۹ Walter Lippman, The Stakes of Diplomacy, 1915.
The terms 'mandatories' and' 'mandates' were used by Secretary Root and Roosevelt in the Morocco negotiations of 1906. See Moon, op cit,. pp. 475—76.

۳۰ J. A. Hobson, *Towards International Government*, 1915, quoted in Maanen--Helmer op. cit, p.31, and Moon, op. cit

۳۱ In International Relations, A. J., Grant & others, (1916), quoted in Maanen—Helmer op. cit,. pp. 32—3

۳۲ یہ اصول بھی شامل کر لیا گیا کہ "تمام دوسری قومیں بھی ان محکوم علاقوں کے ساتھ تجارت اور آمد و رفت

میں برابر کا حق رکھتی ہیں۔ البتہ اس میں ایسی پابندیاں عائد کی جا سکیں گی جو مقامی باشندوں کی بہبودی کے لئے ضروری ہوں۔ Ibid.

۵۲ London Times, Aug. 11, 1917, p.4 quoted in Moon op. cit p. 476. 477

۵۳ Ibid, Aug. 29, 1917. p. 8.

۵۵ Ibid. Feb. 25, 1918 P.3.

۵۶ See Moon op. cit p. 477 and H. V. Temperley, *The Peace Conference*, vol. I., pp. 190 and 193, quoted in Maanen—Helmer, op. cit , p. 33

۵۷ Moon op. cit. p. 478-9.

۵۸ "The League of Nations—Practical suggestions"—Dec. 1918, quoted in Moon op. cit. and Maanen-Helmer op. cit. pp 34—5.

— معانین ہلیمر کے نزدیک "ان کے وحشی باشندوں کو سیاسی خود مختاری کے بالکل ناقابل سمجھ کر" جس نے Temperley کا حوالہ دیا ہے۔ op. cit, vol VI p. 351 اور مون کے بیان کے مطابق زیادہ صحیح سبب یہ تھا کہ جرمن جنوب مغربی افریقہ اور جرمن مشرقی افریقہ کو اپنی حکومت میں شامل کرنے کے ارادے سے۔ Ibid

۵۹ op. cit., 479.; Also see Maanen—Helmer op., cit. 35—36

۶۰ R.S. Baker, "Woodrow Wilson and the World settlement." for a brilliant and
1923, I Ch., 15, quoted in Moon op. cit., p. 480 for a brilliant and
sensitive account of the Council of Four, Paris" 1919. see Keynes J.M.
Essays in Biography, London, Mercury Books, 1961.

۶۱ وہ علاقے جن میں ان کا مفاد تھا خاص فہرستوں میں درج کئے گئے اور یہ طے کر لیا گیا کہ ان 'ج' کلاس علاقوں پر متولی حکومتیں اس طرح حکومت کریں گی گویا وہ ان کی بادشاہت کا ہی ایک حصہ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں گویا وہ 'ب' درجہ کی نوآبادیات ہیں۔ 'ج' درجہ کی نگراں حکومت میں "آزاد آمد و رفت" بند تھی اور 'ب' و 'ج' دونوں میں بعض قراردادیں مثلاً "ضمیر کی آزادی" اور "غلاموں کی تجارت کی ممانعت" ضبط تحریر میں آگئی تھی۔ معانین ہلیمر op., cit. pp. 37—38 Moon op. cit., pp. 480—83,

۶۲؎ مون کے الفاظ میں "اس کے معنی اور قانونی حیثیت میں اتنی تراش خراش کی گئی کہ وہ معنی تقریباً ختم ہوگئے
اور جو حصہ باقی رہ گیا اس پر چمکدار لفاظی سے پالش کر دیا گیا۔ Ibid

۶۳؎ "وہ نوآبادیاں اور علاقے جو حال کی جنگ کے نتیجے میں ان حکومتوں کی ماتحتی سے نکل گئے ہیں جو پہلے
ان پر حکومت کرتی تھیں اور جن کے باشندے ابھی تک اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کے قابل نہیں ہیں۔"
آرٹیکل ۲۲۔ آئین لیگ آف نیشنز Covenant of the League of Nations

۶۴؎ ایسی آبادیوں کی نگرانی ترقی یافتہ قوموں کے سپرد کردی جائے اور یہ نگرانی لیگ کے مقرر کردہ نگراں
کی حیثیت سے یہ فرائض انجام دیں۔ ملاحظہ ہو۔ Moon, op. cit.

۶۵؎ معاہدہ ورشیلیز Treaty of Versaillies ? کی دفعہ ۱۱۹ کی رو سے جرمنی نے اپنے سمندر پار
مقبوضات پر اپنے تمام حقوق اور اختیارات سے خاص اتحادی حکومتوں اور ان کی ساتھی حکومتوں کے
حق میں دست برداری دیدی۔" ترکی صلحنامہ سیورے کی دفعہ ۹۴ (جس کی توثیق نہیں ہونے پائی) میں بھی اسی
قسم کی شرط تھی۔ Ibid

۶۶؎ ماین ہیلمر کہتا ہے۔ "لیکن دیسی مفادات کو سراسر نظر انداز نہیں کیا گیا۔ Maanen—Helmer op. cit.

۶۷؎ عارضی ماتحتی کا تولیتی نظام جو خود مختاری کی صورت میں ختم ہو جاتا اور جس کو صدر ولسن نے سب علاقوں کے
لئے تجویز کیا تھا صرف "A" کلاس تولیتوں پر کیا گیا Moon, op. cit.

۶۸؎ مثلاً انھوں نے ٹوگولینڈ اور کیمرون کے ٹکڑے کرنے کی سفارش کی جن کی تقسیم کے لئے انھوں نے ۱۹۱۶ء
میں ہی خفیہ معاہدے کر لئے تھے اور جرمن مشرقی افریقہ کا ایک حصہ بلجیم کو دیدیا گیا J. Maclaurin نے اپنی تصنیف
United Nations and World Politics, Allen & Unwin London, 1951, p 350.
میں قوموں اور علاقوں کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے بانٹنے کا بیان کیا ہے۔ دوسری طرف ماینن ہیلمر نے ٹیمپرلے
کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:" حکومتوں نے اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر ناموزوں سرحدوں کو درست کرکے نسلی اور
تاریخی دعووں کے مطابق تبدیل کر دیا۔

Temperley,
The Peace Conference, quoted in Maanen—Helmer, op. cit.,

۶۹؎ W. E. Rappard-Moon, op. cit., کے الفاظ یہ ہیں "صدر ولسن الحاق کا سلسلہ بند کرنے میں اور
فاتح اقوام مفتوحہ علاقوں کو بدستور اپنے قبضہ میں رکھنے میں کامیاب ہوگئے۔"

The Mandates and the International Trusteeship.' Political Science

Quarterly, Sept. 1946, p. 409 quoted in L. L. Leonard, International Organisation, 1951, MC. Graw-Hill Book Co., Inc. N. Y p. 479.

۶۰ Article 22 para I

۶۱ تولیتی نظام کا اثر زیر تولیت علاقوں کے طرز حکومت اور محکوموں کے عام مسائل پر کیا ہوا۔ اس کے لئے ملاحظہ ہو۔

Maanen-Helmer, op, cit. Moon. op cit., and Zimmern A, The League of Nations And the Rule of law 1918—1935, London, Macmillan, 1936, Claude I L. *Swords into Plowshares*, N Y Random House 1965, Sady E J, *The United Nations and Dependent* Peoples, Washington, Brooking Institutions. 1956. Goodspeed. S S *The Nature and Function of International Organisation*. N Y, Oxford Univ Press 1967 and others

۶۲ See Maanen—Helmer, op, cit. Chaps vi, vii, ix and x and Moon op. cit., pp 512 564-66

۶۳ "Mandates and Empire" 1920 p. 18 quoted in Ibid. p. 2.

۶۴ M A Sarrant, "Revue Francaise," 1923, p 254 cited by Buell International Relations, quoted, Ibid

۶۵ لیگ آف نیشنز کے اقرار نامے کی دفعہ ۲۳ (ب) کی رو سے ممبروں نے صرف یہ اقرار کیا کہ "اپنے محکوم علاقوں کے مقامی باشندوں کے ساتھ منصفانہ برتاؤ کا اہتمام کیا جائے گا۔"

۶۶ ایک عرصہ پہلے ۱۸۹۶ء کی انٹرنیشنل سوشلسٹ لیبر اینڈ ٹریڈ یونین کانگریس منعقدہ لندن میں ریزولیوشن پاس ہوا جس میں کہا گیا کہ "تمام قوموں کے مکمل حق خود اختیاری کو تسلیم کیا جاتا ہے۔"

Quoted in V I Lenin "The Right of Nations to Self-determination." 1914, Selected works Vol I Foreign Languages Pub House Moscow. 1950

۶۷ مثلاً دیسی باشندوں سے جبریہ مزدوری کرانا۔ محکوم علاقوں میں مخصوص ٹیکس لگانا۔ اپنی حکومت کی اقتصادی حالت کو خود کفیل بنانے کی کوشش اپنی مادری زبان اور کلچر کو نوآبادیات پر لازم کرنا اور اپنے اقتدار اور تسلط پر اصرار۔ یہ سامراجی طرز حکومت کے عناصر تھے۔ دوسری طرف دیسی لوگوں کے زمین پر مالکانہ حقوق کی حفاظت۔ جبری محنت کا خاتمہ۔ تعلیمی پالیسیوں کی از سر نو ترتیب۔ آمدورفت کی آزادی اور رفتہ رفتہ محکوم علاقوں کے لئے خود مختار حکومت دینا۔ یہ اس پالیسی کے اجزا تھے جو تولیت کے نظام سے وابستہ تھے

یہ جھگڑا نوآبادیاتی نظام تک ہی محدود نہ تھا۔ ملاحظہ ہو Moon op. cit. pp. 564-66

۷۸ Moon, op. cit. ۔ وی آئی لینن نے ۱۹۱۳ء میں "Backward Europe and Advanced Asia" تصنیف کی جہاں جمہوری تحریک پھیل رہی تھی see op. cit., اس کے علاوہ ایشیائی وفد نے Bierville کی امن کانفرنس میں اگست ۱۹۲۶ء میں ایک میمورنڈم پیش کیا (یہ کانفرنس چند فرانسیسی اور جرمن انجمنوں نے منعقد کی تھی) اس میں لکھا "ایشیا کی روح کو آزاد کر دو اور تم کو امن مل جائے گا۔ وہ امن تلوار کے زور سے قائم نہیں ہوگا بلکہ نیک نیتی کی بنیاد پر"

Pub. in India Quarterly vol. II No 2, May 1946.

۷۹ The Times Feb. 18, Quoted in R. P. Dutt, *The Crisis of Britain and The British Empire*, 1953, Peoples Pub. House Ltd. Bombay pp. 67—8.

۸۰ The Netherlands Indies and the United States, World Peace Foundation, Boston, 1942, p. 68 quoted in Leonard, op. cit., p. 486.

۸۱ دوسری اتحادی یورپین طاقتیں براعظم میں اپنے مرکزی شہروں سے نکال باہر کر دی گئی تھیں۔

۸۲ مثلاً انڈین نیشنل کانگریس کی ورکنگ کمیٹی نے ایک بیان میں ۱۴ ستمبر ۱۹۳۹ء کو کہا "اگر برطانیہ عظمیٰ جمہوریت کی بقا اور توسیع کے لئے لڑتی ہے تو اس کو اپنے مقبوضات میں سامراجیت لازمی طور پر ختم کر دینی چاہئے اور ہندوستان میں مکمل جمہوری نظام قائم کرنا چاہئے اور ہندوستانیوں کو حق ہونا چاہئے کہ وہ ایک دستور ساز اسمبلی کے ذریعے اپنا دستور حکومت خود بنائیں۔"

(Quoted in M. V. Pylee, India's Constitution at Work. Political Science Publications, 1955 Patna.)

۱۹۴۲ء میں کرپس مشن آیا اور ناکام ہو گیا اور آل انڈیا کانگریس نے اگست میں "ہندوستان چھوڑ دو" کا ریزولیوشن پاس کیا۔

۸۳ اس میں ان کی یہ "خواہش شامل تھی کہ اقتصادی میدان میں تمام اقوام کے درمیان زیادہ سے زیادہ اتفاق اور تعاون پیدا کیا جائے" پورے مضمون کے لئے ملاحظہ ہو Y. U. N. 1946-47

۸۴ Quoted in R. P. Dutt op. cit., p. 68

۸۵ For full Text see Y U N 1946—47.

۸۶ یہ عقیدہ عام طور پر ترقی پا گیا تھا کہ سامراجیت ہی جنگ کا خاص سبب ہے۔

The United Nations 1952, A. Vandenbosch and W. N. Hogan, McGraw—Hill Book Co. Inc., N. Y. P. 283.

"یہ ہمارے لئے نا ممکن ہے کہ دو آقاؤں کی غلامی کریں یعنی برطانوی سامراج پرست کی حیثیت سے اپنے خود غرضانہ مفادات کی اور دنیا کے شہری ہونے کی حیثیت سے اپنی امن پسندی کی۔"

Sir Stafford Cripps in "Struggle for peace", p. 57. Quoted in Modern Review vol. LXXIX No. I Jan. '46, Calcutta.

ایک طرف، کمیونسٹ مصنفین کے نزدیک لڑائی کا اصلی سبب سامراج پرستی تھی (ملاحظہ ہو مثال کے لئے۔

V. I Lenin, *Selected Works* Vol. I 'The War and Russian Social Democracy' and 'Imperialism, Highest Stage of Capitalism;' R. P. Dutt's *'World Politics.'* and 'The crisis of Britain and the British Empire' and *Linshao—chio' 'Internationalism and Nationalism*)

دوسری طرف E. M. Winslow جیسے لوگ نفسانی وجوہ، اسلحہ بندی اور دوسرے اسباب کے ساتھ سامراجیت کو بھی ایک سبب بتاتے تھے۔ اقوام متحدہ کی ایک اشاعت میں درج ہے" سان فرانسسکو میں ادارہ اقوام متحدہ کے معماروں نے تسلیم کیا تھا کہ محکوم اقوام کی خوش حالی بین الاقوامی جماعت کے لئے بہت اہم غور و فکر کا مسئلہ بھی ہوئی تھی۔

Ten Years of U. N. Work for Dependent Peoples. U. N. Dept. of Public Information, N. Y. 1955.

L. S. Finkelstien, in Leonard's International Organisation, op. cit p. 488. ۵۴

Institute of Pacific Relations, *'War and Peace in the Pacific'. 1943,* N. Y. p. 55 quoted in Ibid. ۵۵

In Leonard op. cit. ۵۶

One World, Simon and Schuster, N. Y 1943. pp. 71—72 quoted in Ibid. ۵۷

The Time For Decision, Harper, N. Y. 1944, p. 383 quoted in Ibid. ۵۸

U. S. War Aims, Little Brown. Boston, 1944 P. 95 quoted in Ibid. ۵۹

Wilfred Benson, "Non-Self-Governing Territories. Annual Review of U. N. Affairs 1949. N. Y. University Press p. 192. ۶۰

دوسری تنظیمیں جو محکوم علاقوں کے لئے تولیت یا اور اس قسم کے انتظامات کے لئے زور دے رہی تھیں ان میں یہ نام قابل ذکر ہیں۔

The Fabian Colonial Bureau, The Anti—slavery Society in The United Kingdom. The Commission to Study the Organisation of Peace.: and the Universities Committee on Postwar International Relations in the United States. See Leonard, op. *cit.* and Wilfrid Benson, op. cit.

۹۴ U.N.N.S.G.T , *Summaries and Analysis of Information*, 1947 , part I pp.3–4.

۹۵ Leonard op. cit. p. 487, and N.S.G.S, *Summaries and Analysis of* of Information 1947. p. 4.

۹۶ L. S. Finkelstien, in Leonard, op. cit.

۹۷ "سوویٹ یونین کو اصرار تھا کہ محکوم علاقوں کا وجود ہی باقی نہ رہے اور وہ اس معاملہ میں کوئی سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں تھا۔"

E. P. Chase, U.N. in Action, Mcgraw—Hill Book, Co. Inc., 1950, N. Y. p 289

۹۸ E. R. Stetlinius, '*Roosevelt and the Russians*,' 1949, Doubleday, N. Y. Quoted in Leonard, op. cit.

E. P. Chase کا کہنا ہے کہ حکومت برطانیہ اس وقت (اس بارے میں) بہت قدامت پسند تھی۔

United Nations in Action, 1950, p. 316, Also see Churchill, W., *World Crisis and the Aftermath.*

۹۹ علاوہ ان کتابوں کے جو قوم پرست محکوم یا غیر محکوم علاقوں کے مورخوں نے آزادی کی جدوجہد کے حالات پر لکھی ہیں۔ ایک برطانوی اشاعت میں کہا گیا ہے۔

"کہیں بھی محکومیت خوشی سے قبول نہیں کی گئی تھی اور نہ حاکمیت سے دستبرداری بخوشی دی گئی۔ مقابلہ اور مزاحمت کہیں زیادہ شدید ہوئی اور کہیں کم لیکن بحیثیت مجموعی یورپین طاقتوں کے سیاسی اقتدار کا آخری ناگوار صدمہ تک مقابلہ کیا گیا۔"

The British Commonwealth, 1956, Europa Pub. Ltd. London.

اس قسم کی کتابیں لکھی گئیں جیسے ۱۹۱۹ء میں Awakening of Asia - Hyndman's ۱۹۲۵ء میں Rice's challenge of Asia اور ۱۹۲۶ء میں Hall's Revolt of Asia

۱۰ G. D. H. Cole, Intelligent Man's Guide to the Post-war World 1947. Victor Gollancz, London.

۱۱ ملاحظہ ہوں تصانیف جو اس زمانے کے متعلق ہیں۔ مثلاً ; Payne. R., Revolt of Asia ; *World on the move*, Inst. of Pacific Relations ; Ratcliffe, *Resurgence of Asia* ; R. P. Dutt, *Crisis of Britain And the British Empire*; Pannikar, *Asia and the Western Dominance*, London. Allen and Unwin, 1953, and others

۱۲ Which way to World Peace, *The Indian Review* Aug. 1945 Vol. 46, No 8

۱۳ cf. speech of the United Kingdom delegate at San Francisco, Commission II, 3rd. meeting Docs. U.N.C.I.O.

۱۴ ان قاعدوں کو شرائط اور تحفظات سے چاروں طرف سے محدود کر دیا گیا تھا۔ Art. 73, Chapter XI U.N. Charter.

سید ابن علی نقوی۔ بدایونی

فانی اور ان کی شخصیت

یوں تو بدایوں کے مردم خیز خطہ نے بیشمار علماء، فضلاء، صفیاء، شعراء اور ادباء پیدا کئے لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں جن ہستیوں کی شہرت برعظیم کے گوشہ گوشہ میں پہنچی ان میں مولنا عبدالقدیر، مولانا عبدالماجد، میر محفوظ علی، سلطان حیدر جوش، مولوی فصیح الدین فرشوری، بیخود بدایونی اور فانی بدایونی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان لوگوں نے اپنے اپنے طریقہ پر بدایوں کے نام کو اونچا کیا اور ان قدیم روایات کو آگے بڑھایا جو بدایوں کے ساتھ مخصوص تھیں۔ نواب ظہور اللہ خاں نوا کے بعد شعراء میں اپنے رنگ میں فانی نے جو مقام حاصل کیا وہ بہت بلند اور ممتاز ہے۔

عام طور پر مشہور ہے کہ شاعری شخصیت کا آئینہ ہوتی ہے۔ یہ بڑی حد تک درست ہے۔ مگر اس کے کچھ حدود بھی ہیں۔ آل احمد سرور کہتے ہیں کہ

"یہ قول نہایت گمراہ کن ہے کیونکہ جس طرح آئینہ میں کسی شخص کا عکس نظر آجاتا ہے اس طرح شخصیت کا عکس شاعری میں نظر نہیں آتا۔ نہ شخصیت اتنی سادہ اور واضح شے ہے اور نہ شاعری اتنی شفاف اور ہموار سطح رکھتی ہے کہ ہمیں شاعر کی شخصیت اوس کے کلام میں بجنسہٖ نظر آئے۔ شخصیت شاعری میں ضرور جھلکتی ہے مگر اس پر شاعری کے مخصوص اظہار اور فن کے تقاضوں کا پردہ پڑا ہوتا ہے۔"

پھر کیا ہم شاعر کو سمجھنے کے لئے اس کے سماج اور ماحول کا مطالعہ کریں؟

احتشام حسین کا قول ہے کہ "کوئی ادیب ان ساری ادبی روایات اور ان تمام افکار و خیالات سے بے نیاز نہیں ہو سکتا جو اس کا حلقہ، اس کا سماج، اس کا شعور اور اس کا علم سب مل کر اس کے لئے مہیا کرتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے ادب کی حیثیت سماجی اور طبقاتی ہو جاتی ہے اور تنقید کی ضرورت پڑتی ہے"

اوپر کے بیانات سے ظاہر ہے کہ جب ہم کسی شاعر یا ادیب کی تخلیقات کو جانچنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کے کلام کا غائر مطالعہ کرنا ہوگا نیز اس کے فن کے تقاضوں نے جو پیرایۂ اظہار اختیار کیا ہے اس کی قدر و قیمت متعین کرنی ہوگی۔ اسی کے ساتھ اس کے علم شعور، سماج اور ماحول کا جائزہ لینا ہوگا ورنہ ہمارا فیصلہ ناقص رہے گا۔

فانی کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے راقم کو ان اصولوں کی اہمیت کا احساس ہوا۔ فانی اور ان کے کلام پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ان اصولوں پر کما حقہ توجہ نہیں کی گئی۔ اگرچہ یہ دونوں اصول باہم دگر وابستہ ہیں۔ فانی کی تخلیقات پر کافی لکھا گیا ہے۔ ہمیں یہاں ان کے شعور اور ماحول کے بارے میں بعض امور پر روشنی ڈالنی ہے بالخصوص اس لئے کہ اس پہلو پر نظر غائر نہ ہونے کے باعث بعض اصحاب سے رائے قائم کرنے میں غلطیاں ہوئی ہیں۔ چنانچہ کسی نے ناسمجھی سے فانی کو بیوۂ عالم اور مردم بیزار ٹھہرایا، کسی نے اس کے بالکل برعکس ارباب نشاط سے ان کے تعلق کو ان کی زندگی کا اہم موڑ بتایا۔ ایک صاحب نے ان کو صوفی صافی شعار کہا دوسرے نے دنیادار۔ غرض فانی کی شخصیت ایک معمہ بن کر رہ گئی۔

فانی ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس کا سلسلۂ نسب نوابوں اور جاگیرداروں سے ملتا تھا۔ ان میں وہ تمام خصوصیات موجود تھیں۔ بچپن اور جوانی عیش و آرام سے گذاری لیکن زندگی کے میدان میں قدم رکھا تو انھیں تکالیف کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ ان واقعات، تکالیف، حادثات اور بالخصوص اپنی افتادِ طبع کی بنا پر ان کی شاعری میں جو المیہ رنگ پیدا ہوا تھا وہ پختہ سے پختہ تر ہوتا اور نکھرتا چلا گیا۔

فانی کی زندگی نوصیبی گذری گذر گئی اب مرنے کے بعد ان کی شاعری، شخصیت اور خاص طور سے کردار کا مطالعہ کیا جا رہا ہے وہ تحقیق کے باوجود بھی تحقیق طلب ہے۔ ہمیں اس امر کا اعتراف ہے کہ اب تک فانی پر جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ان میں ڈاکٹر مغنی تبسم کی کتاب[1] بہت ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ موصوف کی یہ کوشش نہ صرف جامعیت بلکہ قابلیت کے لحاظ سے بھی قابل قدر ہے۔ البتہ دوران جستجو میں ان کو فانی کے بارے میں بعض ذرائع سے ناقص اطلاعات دستیاب ہوئیں جن کی بناء پر استخراجِ نتائج میں تسامحات نظر آئے۔ اس مضمون میں ان کو صاف کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ جو چیزیں اور باتیں ضبط تحریر میں آچکی ہیں اگر انھیں پرکھا نہ گیا اور ان کی حیثیت واضح نہ ہو سکی تو اس بنیاد پر جو عمارت کھڑی ہوگی اس کی دیوار ثریا تک کج ہی رہے گی اور آنے والی نسلیں فانی کو اسی رنگ میں دیکھیں گی جس میں وہ پیش کیے گئے ہیں۔

اپنا یہ ناخوشگوار فریضہ میں بادلِ ناخواستہ انجام دے رہا ہوں اور معذرت خواہ بھی ہوں مگر ایسا کر ہی کیوں رہا ہوں اس کی وجہ جواز بھی بتا دوں۔ فانی صاحب جس دن حیدرآباد پہنچے اور جب تک ان کا وہاں قیام رہا میں اکثر و بیشتر بلکہ کبھی کبھی روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا۔ مہاراجہ یمین السلطنت بہادر کے اشارہ پر محلہ ملاپلی میں آرائش بلدہ کا نو تعمیر شدہ مکان جو فانی صاحب کو دیا گیا تھا اس سے کوئی پچیس قدم کے فاصلہ پر مرے نے ہی میرا قیام بھی آرائش ہی کے ایک مکان میں تھا چونکہ میں نے ان کو نہایت قریب سے دیکھا تھا لہٰذا ان کی ہر بات اور ہر چیز میرے علم میں ہے اور اسی وجہ سے میں چاہتا ہوں کہ صحیح واقعات سامنے آجائیں۔

کلیات فانی پر قاضی عبدالغفار نے جو مقدمہ لکھا ہے اس میں بہت سی کارآمد اور ضروری باتیں شرح و بسط سے نہ سہی مجملاً اور ضمناً آگئی اور مختلف مقامات پر بکھری ہوئی ہیں۔ ان کو بہ نظر غائر دیکھنا ہوگا۔ اس سلسلہ میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ قاضی عبدالغفار نے فانی کو جس قدر قریب سے دیکھا اور ان کے متعلق جو کچھ لکھا کسی دوسرے نے نہ دیکھا اور نہ لکھ سکا۔ واقعہ ہے کہ کسی شخص کے متعلق اگر لکھنے بیٹھو تو

---

[1] "فانی کی حیات، شخصیت اور شاعری کا تنقیدی مطالعہ"۔ از ڈاکٹر مغنی تبسم۔ حیدرآباد۔ دکن

ضروری ہے کہ یا تو اس کو خود دیکھا ہو یا کسی ایسے کی لکھی ہوئی کوئی چیز سامنے ہو جو اسے دیکھ چکا ہو۔ قاضی صاحب نے دیکھا تھا اور فانی کو خوب پہچانتے اور جانتے تھے اس لئے ان کا ایک ایک لفظ مکمل اور وزن دار ہے۔

فانی کی خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے اپنے مقدمہ میں قاضی صاحب لکھتے ہیں کہ "وہ خصوصیت اون کی "انفرادیت" تھی جو میر اور شاد اور غالب سے بھی زیادہ ان کے کلام میں نمایاں ہے۔ فانی نے جو کچھ کہا اس طرح کہا کہ وہ گویا اس کی اپنی بات ہے، اس کی اپنی واردات ہے، آپ بیتی ہے، اس کے اپنے افکار کی حقیقی ادا ہے۔ غالب کی طرح اس کی انفرادیت نے بھی اپنے مقام پر کبھی کسی غیر کی شرکت کو گوارا نہیں کیا وہ اپنی بات اس طرح کہنا پسند کرتا تھا جس طرح کہ کوئی دوسرا نہ کہتا ہو۔ نہ کہہ سکتا ہو۔ یہی انفرادیت درحقیقت فانی کے شخصی کردار کا آئینہ ہے مثلاً ان کے شخصی کردار میں "خودداری" ایک بہت نمایاں اور بہت طاقتور عنصر تھا۔ انھیں مشاعروں میں دیکھا، گھر کی صحبتوں میں دیکھا، تخلیہ میں۔ جب میرے اور ان کے سوا کوئی موجود نہ ہوتا تھا دیکھا، تکلف اور بے تکلفی دونوں حالتیں دیکھیں، لیکن وہ جو ان کے کردار میں ایک شانِ تمکنت اور خودداری کا دبدبہ دیکھا وہ ایسا تھا کہ ان کے بے تکلف دوست بھی اس سے متاثر اور مرعوب ہوا کرتے تھے۔ خود میری یہ حالت تھی کہ اگر کبھی جی چاہتا کہ فانی کچھ سنائیں اور میں سنوں تو دس دفعہ اپنی اس خواہش پر غور کرنے کے بعد ڈرتے ڈرتے ان سے کہتا "ابھی کچھ سنائیے" پھر بھی نظر ان کے چہرہ کا جائزہ لیتی کہ کہیں یہ بات ناگوار تو نہ ہوئی ہو۔ کبھی جی چاہتا کہ کسی شب کو میرے ساتھ کھانا کھائیں تو دعوت دینے سے پہلے انتظار کرتا اور غور کرتا کہ کہنے کا موقعہ بھی ہے کہ نہیں۔ یہ حال میرا تھا کہ میں ان کا بے تکلف دوست تھا۔ تا بہ دیگراں چہ رسد۔ سچ تو یہ ہے کہ یہی ادا میرے اور ان کے درمیان محبت کی

سب سے مضبوط گرہ تھی۔ میری آنکھوں نے ان کی احتیاج کا عالم دیکھا تھا۔ وہ عالم دیکھا تھا جب صبح ناشتہ کے بعد دوپہر کے لئے دو روٹیوں کا انتظام بہت مشکل ہوجاتا تھا لیکن کبھی ہمدردی کے اظہار کی ہمت نہ ہوتی تھی۔ کبھی وہ برا مان جائیں! میں کہوں کہ چند روز میرے گھر رہو تو وہ کہیں یہ نہ سمجھیں کہ میں ان کی تنگ دستی کے خیال سے ان کو یہ دعوت دے رہا ہوں! کبھی ایک حرف اپنے کوائف کے متعلق ان کی زبان پر نہ آتا تھا۔ ایک چٹان کی طرح جو بے رحم موجوں کے تھپیڑے کھاتی ہو۔ آخری سانس تک سب کچھ کھو کر بھی انھوں نے اپنی خودداری کا لنگر قائم رکھا۔"

مندرجہ بالا سطور میں قاضی صاحب نے فانی کی جو تصویر کھینچی ہے وہ آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ مجھے بھی ان کے قریب رہنے کا موقعہ ملا تھا۔ میرے یہاں ہر مہینہ کبھی صرف گانے کی محفل اور کبھی محفل شعر اور پھر گانا ہوتا تھا۔ ایسے اجتماع میں میرے ہم سبق اور بے تکلف دوست نوشؔ[1] حیدر آبادی اپنی رسیلی اور لوچ دار آواز سے محفل کو گرمایا کرتے تھے۔ کبھی کبھی میری درخواست پر میرے دوسرے ہم سبق اور دوست معزالدین[2] بھی آجاتے۔ ان پارٹیوں میں پکے گانے کے علاوہ زیادہ تر فانی کی غزلیں گائی جاتی تھیں لہذا میری درخواست اور اصرار کرنے پر فانی صاحب بھی تشریف لاتے اور گھنٹوں بیٹھتے۔ علامہ حیرت بدایونی[3]، نادر شیر خان[4]، حاجی بشیر احمد خاں[5] اور دوسرے لوگ گواہ ہیں

[1] عثمانیہ کے مشہور و معروف گلوکار، ہندوستان بھر کے بہترین غزل گانے والوں میں سے ایک۔

[2] عثمانیہ کے ایک اور مغنی جو پرنس معظم جاہ بہادر کے یہاں بطور خاص بلائے جاتے تھے۔

[3] سید حسن حیرت بدایونی۔ میرے نہایت عزیز بے تکلف دوست اور ہم وطن۔ بہترین گانا جاننے اور سمجھنے والے۔

[4] قائم گنج (یوپی) کے رہنے والے۔ دفتر صفائی بلدہ (حیدر آباد) کے مددگار سابق۔ گانے کے دلدادہ۔ گانا جاننے اور سمجھنے والے۔

[5] آرائش بلدہ کے نام پلی کے نو تعمیر شدہ مکانوں میں سے ایک میں مقیم تھے۔ مکان کیا یاروں دوستوں کا اڈہ تھا اور چوبیس گھنٹہ کھلا اور آباد رہتا تھا۔ نہایت محبت والے اور پرخلوص، ہر وقت ہنستے اور ہنساتے رہتے تھے۔ جو بد نہ جانتا، اللہ میاں سے ناطہ۔ نہ کوئی آگے نہ کوئی پیچھے! یہ تھے بشیر میاں۔

کہ ان محفلوں میں ان کی وہ انفرادیت ہمیشہ قائم رہتی تھی جس کا ذکر قاضی عبدالغفار نے کیا ہے۔ بے تکلف ہو کر خلوص کے ساتھ مگر اپنی اسی شان تمکنت سے وہ رؤف میاں اور معزالدین کے گانے کی داد دیتے، جھوم جھوم کر "اے سبحان اللہ" اور "واہ" کہتے اور اپنے اشعار کا وہ لطف لیتے جو دیکھنے سے تعلق رکھتا تھا۔

قاضی صاحب نے اپنے مقدمہ میں فانی کی جس خودداری کا ذکر کیا ہے یوں تو متعدد بار میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھی تھی لیکن ایک واقعہ خاص میرے ساتھ بھی پیش آیا۔ آپ بھی سن لیجئے:

ناشتہ کرنے کے بعد کوئی آٹھ بجے صبح میں ایک دن فانی صاحب کے یہاں گیا۔ اس زمانے میں بہ حیثیت انسپکٹر میری تعیناتی محکمہ سخفیہ پولس میں تھی۔ فرائض کے اعتبار سے میری حاضری دفتر میں ضروری نہ تھی بلکہ میں دن بھر ادھر ادھر گھومتا اور رپورٹ دینے کے لئے سیاسی حالات معلوم کرتا پھرتا تھا کمرہ میں داخل ہونے پر میں نے دیکھا کہ دروازہ کے بالکل سامنے چھوٹی سی ایک میز کے اس طرف آرام کرسی پر فانی صاحب تشریف رکھتے ہیں۔ ان کی پیٹھ کے پیچھے زنانہ میں جانے کا دروازہ تھا۔ کمرے کے اندر پہنچ کر میں فانی صاحب کے سامنے پڑی ہوئی ایک کرسی پر بیٹھ گیا۔ مشکل سے پانچ منٹ گزرے ہوں گے کہ ان کا نوکر زنانے دروازے میں آکر کھڑا ہوگیا۔ یہ دروازہ فانی کی نظر سے اوجھل تھا۔ جیسے ہی میری نظر اٹھی ہاتھ کے اشارہ سے نوکر نے مجھے بلایا اور پیچھے ہٹ گیا۔ میں اٹھا اور نوکر کو آواز دیتا ہوا اندر چلا گیا۔ جلدی جلدی نوکر نے مجھ سے کہا:۔

"کھانا پکانے والی ماما نہیں آئی، انھیں بول بھیجا ہے سہ پہر میں آئیں گی۔ صاحب ناشتہ نہیں کرے۔ بازار سے کچھ تو بھی لانے کو بولا تو نکو بولے۔ (کھانا پکانے والی ماما نہیں آئی، انھوں نے کہلا بھیجا ہے سہ پہر میں آئیں گی۔ صاحب نے ناشتہ نہیں کیا میں نے بازار سے کوئی چیز لانے کو کہا تو منع کر دیا۔ میں بولا۔ حیرت صاحب، ابن علی صاحب کو بولکر ان کے پاس سے کچھ لالیوں تو میرے کو ڈانٹ دیئے کیا کرنا صاحب آپ ہیچ

کچھ کرو۔" میں نے کہا کہ حسرت صاحب یا ابن علی صاحب سے کہہ کر ان کے یہاں سے کوئی چیز لے آؤں تو مجھے ڈانٹ دیا۔ بتایئے صاحب اب کیا کیا جائے۔ آپ ہی کچھ کیجئے۔"

باہر آکر میں چپ چاپ کرسی پر بیٹھ گیا اور ذرا سی دیر میں یہ کہتا ہوا اٹھا کہ میں ابھی تھوڑی دیر بعد حاضر ہوتا ہوں۔ دوڑ کر گھر پہنچا اور نوکر سے کہا کہ بہت جلد پراٹھے تیار کرو، انڈے تلو اور قیمہ ہو تو کباب بنالو اور سب چیزیں لے کر فانی صاحب کے یہاں آجاؤ۔ میں وہیں جاتا ہوں۔ آدھ گھنٹہ نہیں گزرا تھا کہ نوکر ناشتہ لے کر آگیا۔ نوکر کے کمرے میں اندر داخل ہوتے ہی میں نے اسے اندر جانے کا اشارہ کیا۔ فانی صاحب نے نوکر کے کاندھے پر بڑے رکھی ہوئی دیکھ کر میری طرف سوالیہ نگاہ سے دیکھا۔ میں نے فوراً ہی عرض کیا کہ تھوڑی دیر قبل میں یہ معلوم کرنے آیا تھا کہ آپ نے ابھی ناشتہ تو نہیں کیا ہے، یہ نوکر میں نے کل ہی نیا رکھا ہے۔ آج میں اس سے پراٹھے پکوا کر لایا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ملازم رکھنے کے قابل ہے بھی کہ نہیں، تشریف لے چلئے، بہت بھوک لگ رہی ہے، فانی صاحب بولے تو کچھ نہیں مگر چونکہ وہ مجھ سے محبت بھی کرتے تھے اور تھوڑے سے بے تکلف بھی تھے اس وجہ سے اٹھے اور اندر آکر میز پر بیٹھ گئے جہاں ناشتہ لگا دیا گیا تھا۔ چنانچہ ناشتہ شروع ہو گیا۔ اس زمانے میں فانی صاحب وہ غزل کہہ رہے تھے جس کا مطلع ہے:

اٹھ اے نگاہِ شوق اٹھ متاعِ جاں لئے ہوئے

وہ دامنِ نگاہ میں ہیں بجلیاں لئے ہوئے

صرف چار شعر ہو پائے تھے، نہ کوئی اور شعر ہوا تھا نہ مقطع حالانکہ ایک ہفتہ گزر چکا تھا۔ میں نے تذکرہ چھیڑا تو فرمانے لگے "ابھی امید نہیں ہے کہ یہ غزل آگے بڑھے گی" اور واقعی ہوا بھی یہی، چار ہی شعر ہو کر رہ گئے۔ ناشتہ کر کے باہر کے کمرے میں آکر جب بیٹھ گئے تو میں نے نوکر کا ذکر چھیڑ کر دریافت کیا کہ "فرمایئے کیا رائے ہے؟" کہنے لگے "ٹھیک ہی ہے۔" میں نے عرض کیا کہ بیتلی کے پسندوں کی بہت شیخی بگھار رہا تھا اس وجہ سے میں نے کہہ دیا ہے کہ دوپہر کے کھانے میں پسندے پکائے اور یہیں لے آئے۔ یہ ہانڈی بھی دیکھ لی

جائے۔ جواب کا انتظار کئے بغیر میں یہ کہتا ہوا کرسی سے اٹھ گیا کہ انشاء اللہ بارہ بجے تک حاضر ہو جاؤنگا چنانچہ میں وقت پر آگیا۔ کھانا کھایا اور تھوڑی دیر بیٹھ کر اپنے گھر چلا آیا۔ شام کو ان کی پکانے والی آگئی اور بات رفت گذشت ہوئی۔ یہاں یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ فانی صاحب کے متعلق میں جو کچھ لکھ رہا ہوں اس کے سلسلہ میں ڈاکٹر مغنی تبسم کی کتاب "حیات فانی" کے ساتھ ساتھ قاضی عبد الغفار کا مقدمہ برائے کلیات فانی اور ظہیر احمد صدیقی کی " فانی کی شاعری " میرے سامنے نہیں۔ اپنے ذاتی علم کے علاوہ میں نے کافی تحقیقات کر کے صحیح معلومات حاصل کی ہیں تاکہ اصل حقیقت واضح ہو جائے۔

فانی کے اپنے مخصوص المیہ رنگ کے متعلق بڑی چھان بین شروع ہو گئی ہے اور اپنی معلومات، بساط اور عقل کے مطابق ہر شخص کچھ نہ کچھ کہہ رہا ہے۔ بقول شخصے جتنے منہ اتنی باتیں! آئیے دیکھیں کہ یہ رنگ کیوں کب اور کیسے بھر آگیا ہے۔

اپنے مقدمہ میں قاضی عبد الغفار لکھتے ہیں۔

" ابتدائی زندگی میں شعر و سخن کی طرف ان کی طبیعت کے رجحانات کو سختی کے ساتھ روکا گیا حتی کہ ایک دفعہ تو ان کے ابتدائی کلام کا مجموعہ بھی جلا ڈالا گیا۔ اس کے بعد شاید اقلیم سخن کو یہ تاجدار نصیب ہی نہ ہوتا لیکن مقدر یہ تھا کہ ان کی جوانی میں عشق کا شعلہ بھی جگہ پائے۔ وہ اپنے ساتھ ایک افسانۂ محرومی و مہجوری لے کر آیا۔ یہ افسانہ اتنا ہی دراز تھا جتنی کہ ان کی عمر! اسی مقام سے ان پر غم کا فلسفہ منکشف ہوا اور غم کی پرچھائیاں ان کی شاعری کے آئینہ میں یعنی ان کے دل کے آئینہ میں نقش و نگار پیدا کرنے لگیں۔ وہی نقش و نگار جواب ان اوراق پر جمع کئے گئے ہیں . . . . فانی نے کہا! زندگی شعر ہے۔ مگر زندگی کا ہر بحران شعر نہیں۔ صرف "غم" شعر ہے۔ تازہ پھول شعر کا ایک ادنیٰ مقام ہے مگر مرجھائے ہوئے پھول کی گذری ہوئی رعنائی، مٹا ہوا رنگ شعر کا ارفع ترین مقام ہے۔ اس نے کہا قہقہوں میں شعر اگر ہے تو بہت کم۔ البتہ اس کی ساری دنیا ایک آنسو میں ہے ایک زخم میں ہے !

وہ زخم جس قدر زیادہ ناقابل علاج ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ بلند اور بلیغ ہو جاتا ہے"

اس اقتباس کے متعلق مجھے کچھ کہنے اور کسی چیز پر زور دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کا تو ایک ایک لفظ پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ فانی کیا تھے اور ان کی زندگی جس نقطے کے گرد گھومتی رہی وہ کونسا تھا۔ لازم ہے کہ سطور کو پڑھنے کے علاوہ بین السطور پر بھی غور کیا جائے۔ یہاں چشم بینا کی ضرورت ہے تنگ نظری اور تعصب کی عینک چڑھی ہوئی ہو تو بات سمجھ میں آنے والی نہیں۔ خط کشیدہ سطریں ایک بار پھر پڑھئے دیکھئے کہ "عشق کے شعلے نے جوانی میں جگہ پائی ہے۔ ذرا اس پر غور کیجئے کہ "غم" شعر ہے۔ پھر دیکھئے کہ تازہ پھول کا حسن شعر کا ایک ادنیٰ مقام ہے مگر مرجھائے ہوئے پھول کی گزری ہوئی رعنائی، مٹا ہوا رنگ شعریت کا ارفع ترین مقام ہے . . . . اس کی ساری دنیا ایک آنسو میں ہے! ایک "زخم" ہے! اور وہ زخم جس قدر زیادہ ناقابل علاج ہو شعر اتنا ہی زیادہ بلند اور بلیغ ہو جاتا ہے . . . . خدارا مجھے بتائیے کہ "غم" کے بارے میں آپ کیا فرمائیں گے اور تازہ اور مرجھائے ہوئے پھول کا معمہ کیونکر حل ہو گا؟ یہ تو آپ جانتے ہیں کہ یہ الفاظ قاضی عبد الغفار کے ہیں جنھوں نے خود کہا ہے کہ میں نے فانی کو بہت قریب سے دیکھا ہے۔ انھیں معلوم تھا کہ عشق کا شعلہ وہی تھا جس کا ذکر کتاب "فانی بدایونی" میں آیا تو ہے مگر سرسری طور پر تازہ اور مرجھائے ہوئے پھولوں کی بات سماعت سے عاری شخص کو بھی سنا رہی ہے کہ فانی کی شاعری پر کسی گوہر جان یا نور جہاں کا نہیں بلکہ عشق کے اس شعلہ کا اثر پڑا تھا جو جوانی میں ایک ادا نہ محرومی اور ہجو تک لیکرایا تھا . . . . قاضی صاحب بقول خود فانی کے بے تکلف دوست اور ایک ذمہ دار ادیب تھے۔ وہ فانی کے دیوان پر ایک مقدمہ لکھ رہے تھے۔ فانی کی زندگی کا ہر ایک گوشہ ان کی نظر کے سامنے تھا۔ فلسفہ "غم" کی نسبت انھیں دیانتداری اور ایمانداری کے ساتھ لکھنا تھا۔ جانتے تھے کہ آنے والی نسلیں ان کی تحریر پر بھروسا کریں گی۔ اگر کوئی ایسی بات ہوتی اور فانی اور ان کی شاعری پر طوائفوں کا اثر پڑا ہوتا جیسا کہ بعض کا خیال ہے تو ناممکن تھا کہ قاضی صاحب کو اس کا علم نہ ہوتا۔ یقیناً وہ ہر چیز صاف صاف لکھ دیتے۔ وہ کوئی قال اللہ اور قال الرسولؐ والے تو نہ تھے۔ جو لکھتے شرماتے۔ وہ خود بھی "رند شاہد باز" "قسم کے آدمی تھے۔ ظاہر ہے کہ وہ ایک مقدمہ لکھ رہے تھے جس میں انھوں نے ضروری اور کام کی باتیں اور وہ بھی اختصار کے ساتھ لکھ دیا

اور ناقابلِ التفات چیزوں کو نظر انداز کیا۔ بات صرف اتنی سی تھی جس کی طرف قاضی صاحب نے اشارہ کیا ہے۔ اگر فانی کی شاعری کا محرک اصلی وہ جذبہ ہوتا جو داغ اور اسی قبیل کے شعراء کے یہاں کارفرما نظر آتا ہے تو ان کی شاعری کا محور مضامینِ غم کے بجائے رندانہ اور ہوس مندانہ خیالات ہوتے۔

اب دیکھیں کہ کیا فانی کے یہاں کوئی ایسی بات بھی ملتی ہے جس کے ذریعہ اس گتھی کے سلجھانے میں کچھ مدد مل سکے اون کے کلام پر نظر ڈالئے تو اون کے مخصوص المیہ رنگ کے ساتھ فارسی اور اردو کے کچھ اشعار ایسے ضرور ملتے ہیں جن میں انھوں نے وطن کی بری طرح شکایت کی ہے۔ وہ بدایوں اور بدایوں کی زمین سے ناراض ہی نہیں بلکہ ایسے ستم رسیدہ معلوم ہوتے ہیں کہ ہر موقعہ پر یہی خیال نشتر بن کر ان کے دل میں اترتا نظر آتا ہے بات چھڑ گئی ہے تو بطور نمونہ دو چار شعر سن لیجئے:-

زمینِ حشر فانی کیا قیامت ہے معاذ اللہ ۔۔۔ مجھے اپنے وطن کی سی زمین معلوم ہوتی ہے

گردش وہی یہاں بھی سپہرِ کہن میں تھی ۔۔۔ غربت میں بھی وہی ہے جو قسمت وطن میں تھی

ایں گناہیست کہ عفوش نہ کند م فانی ۔۔۔ کہ من از خاکِ بدایوں وطنے ساختہ اَم

بہ غربتم کہ بہ ہر قریہ ام وطن پیداست ۔۔۔ بہ ہر زمین کہ روم زیرِ آسمان من است

غور فرمائیے کہ آخر اس خلش اور بے زاری کی کیا وجہ ہو سکتی ہے جبکہ خاندان والوں سے ان کے تعلقات اچھے تھے۔ نہ کبھی لڑائی جھگڑا ہوا اور نہ مقدمہ بازی۔ بھائی سے محبت، خلوص اور یگانگت کا یہ عالم تھا کہ جب فانی نے جائداد رہن رکھی تو ان کے بھائی نے بے چون و چرا دستاویز پر دستخط کر دیے[1]۔

اہلیہ سے اون کے تعلقات بیحد خوشگوار تھے۔ کلیات میں چھپی ہوئی ایک رباعی اس کی گواہی دیتی ہے ؎

---

[1] ڈاکٹر مغنی تبسم کتاب فانی بدایونی ص۔ ۴۶

ہر شے میں نگاہِ شوق پاتی ہے تجھے　　　دوری گویا مرتب لاتی ہے تجھے
پھولوں کی مہک یاد دلانے والے　　　پھولوں کی مہک یاد دلاتی ہے تجھے

اس رباعی کی شانِ نزول یہ ہے کہ ان کے بدایوں والے مکان میں بیلے اور گلاب کے درخت لگے ہوئے تھے۔ فانی کی بیگم روزانہ شام کو پھول چن کر ان کے بستر پر تکیہ کے پاس رکھ دیا کرتی تھیں۔ ایک مدت کے بعد جب فانی حیدرآباد میں اور ان کی بیگم آگرہ میں تھیں تو بدایوں والے مکان کے پھولوں کے واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے یہ رباعی کہی تھی۔ حیدرآباد میں جب ان کی شریکِ حیات نے داغِ مفارقت دیا تو فانی نے چار شعر کہے جو غیر مطبوعہ ہیں اور مجھے حکیم مختار صاحب بدایونی نے اور نثار احمد خاں عرف اگن خاں برادر نسبتی فانی سے ملے ہیں[1]۔

ہم ٹھوکریں کھاتے ہوئے پھرتے ہیں جہاں میں　　　آرام سے غم بھی ہمیں کھانا نہیں آتا
یاد آکے رُلاتا ہے مجھے عہدِ جوانی　　　افسوس پلٹ کر وہ زمانہ نہیں آتا
تدبیر سے مٹ سکتی ہیں پتھر کی لکیریں　　　تقدیر کے لکھے کو مٹانا نہیں آتا
کیوں کر دلِ مایوس کو زندہ کرے فانی　　　وہ شمع بجھی ہے کہ جلانا نہیں آتا

اپنے دونوں بیٹوں اور بیٹی کو فانی بہت چاہتے تھے۔ اہلِ وطن اور بالخصوص محلہ بستی والے ان کا ادب اور احترام کرتے تھے۔ غرضیکہ بدایوں کی حد تک کوئی ایسا واقعہ یا معاملہ نہیں جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ فانی کو کبھی بھی کسی سے کوئی تکلیف پہنچی ہو۔ لیکن اپنی کتاب کے صفحہ ۳۸ پر حکیم مختار احمد صاحب بدایونی کے حوالے سے ڈاکٹر مغنی نے لکھا ہے کہ "بدایوں چھوڑنے کا ایک سبب عزیزوں اور ہم وطنوں کی مخالفت تھی۔" ہر چند کہ حکیم مختار احمد فانی کے ساتھ رہے ہیں مگر ان کے اس بیان سے جو ان کی اپنی رائے ہے مجھے اختلاف ہے۔ میں نے حکیم صاحب کو خط لکھا کہ ان کے پاس اس چیز کا کیا ثبوت ہے۔ جواب میں انھوں نے صرف فانی کے برادرانِ نسبتی کے عادات اور ان کے طرزِ عمل کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان کی سسرال والے بدایوں

---

[1] شخصی مکتوب۔

آتے اور کئی کئی ہفتے فانی کے یہاں پڑے رہتے۔ اس میں اگر کوئی بات نکلتی ہے تو صرف برادرانِ نسبتی کا بہن کے گھر آ کر پڑ جانا اتنی سی بات پر فانی بدایوں چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوں بعید از قیاس ہے۔ البتہ انتظار علی خاں اور ان کے بیٹے آخر تھے تو گاؤں (موضع اکھیری ضلع بدایوں) کے رہنے والے بھلا کہاں وہ اور کہاں فانی ان صاحبوں کی تعلیم و تربیت پھر عادت او طبیعت کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا ہرگز صحیح نہیں کہ ان کو فانی اپنا حریف سمجھے ہوں اور ان کی وجہ سے ترکِ وطن کر بیٹھے ہوں۔ فانی صاحب کی ایک سالی نفیس بیگم کی شادی، احمد علی خاں صاحب لودی ساکن محلہ جالندھری سرائے (بدایوں) کے ساتھ ہوئی تھی۔ مگر کچھ عرصہ بعد احمد علی خاں صاحب نے قصبہ سہسوان ضلع بدایوں کے ایک رئیس نواب معشوق علی خاں صاحب کی چھوٹی لڑکی حبیب بانو بیگم سے دوسری شادی کر لی۔ حبیب بانو کی بڑی بہن میری خوش دامن ہیں۔ میری بیوی اور میں حبیب بانو (خالہ بی) کے پاس برابر آتے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ احمد علی خاں صاحب سے شہزادی کے تعلقات بزرگوں سے چلے آ رہے ہیں۔ لہٰذا میں ان سب لوگوں سے بخوبی واقف ہوں۔ احمد علی خاں صاحب کی دونوں بیویاں موجود ہیں۔ پہلی سے کوئی اولاد نہیں دوسری سے صرف ایک لڑکی محمدی ایم۔ اے (علیگ) ہے۔ احمد علی خاں سے دریافت کرنے کے علاوہ میں نے مبارک علی خاں سے بھی حالات معلوم کئے۔ برادری کے تعلق کے ساتھ ساتھ مبارک علی خاں صاحب فانی کے ہم عمر اور ہر وقت کے حاضر باش تھے۔ وہ صاحب ذوق ہیں اور ان کو فانی کا بہت سا کلام یاد ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر میں بلاخوفِ تردید کہہ سکتا ہوں کہ فانی کے تعلقات اپنے خاندان والوں سے نہ ناخوشگوار رہے اور نہ کوئی مقدمہ بازی ہوئی حقیقتِ حال تو یہ ہے کہ بقول حکیم مختار احمد صاحب فانی کے قیام ضلع ناندیڑ کے دوران ایک بیعنامہ کے سلسلہ میں ان کے سالے نثار علی خاں وہاں پہنچے۔ ان کو فانی کے دستخط کی ضرورت تھی لہٰذا بے چوں و چرا فانی نے دستاویز پر دستخط کر دئے۔ اگر مخالفت یا مقدمہ بازی ہوتی تو نہ وہ جاتے اور نہ دستخط کی نوبت آتی۔ یہ تمام حالات بدایوں والوں کو بھی معلوم ہونا ضروری نہیں۔ فانی کے مخصوص دوستوں اور عزیزوں ہی کو معلوم ہیں اور رہ سکتے ہیں۔ غیر اور چلتا پھرتا آدمی نہ جان سکتا ہے اور نہ ان باتوں کو سمجھ سکتا ہے۔ سطحی نظر ڈالنے یا ایک آدھ آدمی سے رواداری میں بات کر لینے سے یہ باتیں کبھی معلوم نہیں ہوا کرتیں۔

عرض یہ کر رہا تھا کہ فانی نے اپنے وطن کی شکایت کی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ کارپردازانِ تقدیر میرے اس گناہ کو کسی طرح معاف نہیں کرتے کہ میں نے بدایوں کو اپنا وطن بنایا۔ آخر اس کی کوئی وجہ تو ہونی چاہیے۔ وہ کیا خلش تھی جس کا اثر ان کے دل سے مرتے دم تک زائل نہ ہو سکا۔ ایسا گہرا زخم تھا جو کبھی بھرا ہی نہیں اور وہ ساری عمر تڑپتے رہے اور ان کے کردار، ان کی شخصیت، ان کی طبیعت اور سب سے بڑھ کر ان کی شاعری پر اثر پڑا۔ یہ بھید کچھ تو کھلے کہ بدایوں میں لگا ہوا زخم آخر تھا کونسا؟ گیا زمانہ اس کا فیصلہ نہیں کر سکے گا اور کیا مجھ کو کہنا پڑے گا کہ قاضی عبدالغفار نے اپنے مقدمہ میں " جوانی میں عشق کا شعلہ " کچھ سمجھتے اور جانتے ہوئے لکھا ہے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ کتاب " فانی بدایونی " کے صفحہ ۲۵ کی کچھ سطریں نقل کر دی جائیں جن میں ڈاکٹر مغنی تبسم فرماتے ہیں کہ۔

" یہ روایت عام طور پر مشہور ہے کہ بچپن میں فانی کی نسبت اُن کی ایک ماموں زاد بہن سے کر دی گئی تھی۔ وہ ایک دوسرے سے محبت کرتے تھے، جب فانی ایف اے کے امتحان میں کامیاب ہوئے تو شادی کے لئے اصرار ہونے لگا۔ لیکن خود فانی کی خواہش پر بی اے کی تکمیل تک اُسے ملتوی کر دیا گیا۔ اس اثنا میں خانگی مناقشت کی وجہ سے اس لڑکی کی شادی کسی اور جگہ کر دی گئی۔ غالباً اس صدمہ سے کچھ عرصہ بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ فانی اس سانحہ کو تا عمر نہ بھول سکے۔ اس واقعہ کی ایک راوی فانی کی بھاوج ہیں جو ابھی حیات ہیں۔ بسعیدہ مظہر کا بیان ہے کہ اُن کے والد مظہرالدین صاحب حیدرآباد میں فانی کے قریبی دوستوں میں تھے۔ فانی اکثر انھیں اپنی زندگی کے واقعات سنایا کرتے تھے۔ ایک دن اولین عشق میں ناکامی کی یہ المناک داستان بھی سنائی تھی۔ سعیدہ مظہر نے جو واقعہ لکھا ہے اس میں خاندانی مناقشت کی بنا پر کسی اور شخص سے اس لڑکی کی شادی کر دئے جانے کا ذکر نہیں ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ اِدھر فانی بی۔ اے میں کامیابی کی خوش خبری کے ساتھ گھر لوٹے اور اُدھر اس لڑکی کا علالت کی وجہ سے انتقال ہو گیا "

مندرجہ بالا اقتباس سے ثابت ہے کہ ماموں زاد بہن سے فانی کی نسبت طے ہو گئی تھی دونوں ایک دوسرے

سے محبت کرتے تھے، اس کی شادی دوسری جگہ ہوئی یا نہیں لیکن کچھ عرصہ بعد اس کا انتقال ہوگیا۔ فانی اس سانحہ کو تاعمر نہ بھول سکے، فانی نے اولین عشق میں ناکامی کی یہ داستان خود سنائی' اس واقعہ کے دو راوی ہیں، فانی کی بھاوج کا بیان دقیع قرار دیا جانا چاہئے' اس وجہ سے قیاسِ غالب یہی ہے کہ اس لڑکی کی شادی دوسری جگہ ہوئی اور کچھ عرصہ بعد اسی صدمہ سے اس کا انتقال ہوگیا۔

اپنی کتاب میں ڈاکٹر تبسم صفحہ ۱۹۳ پر پھر لکھتے ہیں کہ

" اولین عشق کو محبوب کی موت نے ایک افسانۂ ناتمام بنا دیا تھا۔ یہ فانی کے لئے جبریت کا پہلا اذیت ناک تجربہ تھا جو ناقابلِ فراموش سانحہ بن کر تحتِ شعور میں بس گیا تھا۔ ہر عزیز کی موت پر اس غم کی یاد تازہ ہوتی رہی۔ انھیں محسوس ہوا کہ ان کی ازلی بدنصیبی محبوب کی موت کی ذمہ دار رہے اور وہ خود کو مجرم تصور کرنے لگے اور احساسِ گناہ سے چھٹکارا پانے کے لئے خود کو مردود تصور کرکے بالواسطہ طور پر محبوب کے پردے میں خالقِ موت سے شکوہ سنج رہے اور لاش کی بے زبانی ان کی زبان بن گئی "۔

لیجئے' اب تو بات بڑی حد تک صاف ہوگئی۔ یہی وہ صدمہ تھا جس کا اثر ان کی ساری زندگی پر' ان کی طبیعت پر اور ان کی شاعری پر پڑا۔ بدایوں کے اسی صدمے نے انھیں بدایوں سے اس قدر متنفر اور بیزار کیا کہ وہ نہ کبھی اس کا اظہار کئے بغیر رہ سکے اور نہ اس کو بھلا سکے۔ ان کے فلسفۂ الم کو سمجھنے کے لئے یہی اور صرف یہی واقعہ کافی ہے۔ اِدھر اُدھر جانے کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی ہے ان کی زندگی کے دوسرے واقعات وہ اس قدر فروعی اور ناقابلِ التفات ہیں کہ ان کی طرف نظر اٹھانا یا ان کو فانی کی شاعری کا سرچشمہ ٹھہرانا کسی طرح درست نہیں۔

فانی ایک بڑے شاعر تھے' ان کی شہرت سارے ہندوستان میں پھیل چکی تھی۔ ان سے ملنے بڑے چھوٹے اونچے نیچے اچھے برے دنیا بھر کے لوگ آتے تھے وہ نہ عبا اور قبا والے تھے اور نہ تسبیح کے دانے گنتے رہتے تھے حقیقت الامر یہ ہے کہ فانی ایک انگریزی پڑھے' داڑھی منڈے شاعر تھے جن کی طبیعت بہت نفاست پسند تھی چونکہ طبیعتاً نہایت حساس اور خوددار واقع ہوئے تھے اس وجہ سے عظمتِ رفتہ اور اس کے فقدان کا ان پر بہت اثر تھا۔

پر جب زندگی کی کشاکش میں داخل ہوئے تو وہاں بھی ناکامیاں ہوئیں اور ہر ہر مقام پر انھوں نے اپنے آپ کو ناموزوں (MISFIT) خیال کیا۔ ابتداء میں وزیر آباد ہائی اسکول میں سیکنڈ ماسٹری کا کام کر کے اس کو چھوڑا، اٹاوہ سکول میں کام کیا وہاں سے بھی چلے آئے، سب ڈپٹی انسپکٹر کی جگہ پر کچھ دن رہ کر اس سے بھی مستعفی ہوئے، قانون پڑھا اور وکالت کی مگر کسی جگہ نہ ان کی طبیعت لگی اور نہ انھوں نے اس کام کو اپنی حیثیت، حالت اور قابلیت کے مطابق سمجھا۔ وہ ہمیشہ محروم اور ناکام (FRUSTRATED) رہے۔ روتے وقت مسکرائے اور تکلیف کو عین راحت سمجھا۔ تایازاد بہن کے عشق میں ناکامی کا حقیقی اور منفرد واقعہ اور پھر اس کی موت فانی کی زندگی اور ان کی شاعری کو سمجھنے کے لئے کافی ہے اور اسی پر ہم اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔ جس زمانہ میں وہ حقیقتاً خوش اور مطمئن نظر آئے وہ صرف مہاراجہ کشن پرشاد کے یہاں جانے اور حاضری کا زمانہ ہے۔ کتاب "فانی بدایونی" کے صفحہ ۵۸ پر فانی کی ایک تحریر کا اقتباس یوں ہے :۔

"یوں کہنے کو تو زندگی کی ہر ساعت زندگی ہی کہلاتی ہے مگر سچ تو یہ ہے کہ مجھے ایسے لمحات ایسی ساعتیں زندگی میں بہت کم میسر آئی ہیں جن کا شمار اگر زندگی میں کیا جائے تو مجھے کوئی عذر نہیں ہو سکتا۔ یہی وہ لمحات تھے جو مہاراجہ کی خدمت میں گزرے، یہی وہ ساعتیں تھیں جنھیں میں عمر رفتہ کہہ سکتا ہوں۔"

حیدر آباد کے زمانۂ قیام میں فانی کے لئے جہاں اور ملازمتوں کی کوشش ہوئی ان میں ایک عثمانیہ یونیورسٹی کی ریڈری (READERSHIP) بھی تھی۔ اس کا قصہ بھی دلچسپ ہے۔ کتاب "حیاتِ فانی" کے صفحہ ۱۲۲ پر ڈاکٹر تبسم نے اس کوشش کی ناکامی کے سلسلے میں لکھا ہے کہ

"اس واقعہ سے قطع نظر یہ بات ہم کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ فانی اپنے شاعرانہ مرتبے کے اعتبار سے اس کے مستحق تھے کہ ریاست حیدر آباد ان کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے معقول وظیفہ ان کی گذر بسر کے لئے جاری کرتی لیکن جمہوری نظام میں بھی بے لوث قدر افزائی کی مثالیں کم ہی ملتی ہیں اور عام طور پر اثرات، خوشامد یا سیاسی مصلحتیں اپنا کام کرتی ہیں۔ ماضی میں ریاست حیدر آباد نے جو ادیبوں، شاعروں یا عالموں کی سرپرستی اور مالی اعانت کی اس کے پیچھے بھی

کوئی نہ کوئی ایسی بات ضرور رہی مثلاً حالی یا شبلی کی پشت پناہی حاصل نہیں رہتی (جن کا انگریز حکمرانوں پر کافی اثر تھا) تو شاید ہی وہ ریاست حیدرآباد کی علم دوستی سے فیض یاب ہوسکتے تھے۔ فانی جس زمانہ میں حیدرآباد آئے یہاں کے حالات بہت کچھ بدل چکے تھے۔ محبوب علی خاں نظام خامس (کتابت کی غلطی ہے سادس ہونا چاہیے) اور نظام سابع کی طبائع میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ ایک کی سخاوت اندھی تھی، دوسرا مفادات اور مصالح کو پیش نظر رکھتا تھا.......... جامعہ عثمانیہ کے قیام سے قبل چونکہ اعلیٰ تعلیم یافتہ حیدرآبادی امیدوار کم ملتے تھے باہر سے جو قابل اشخاص آتے انھیں اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا جاتا۔ اکثر ایسا بھی ہونے لگا تھا کہ غیر حیدرآبادی کوئی قابلیت نہ رکھنے کے باوجود محض اپنے اثر و رسوخ سے بڑے عہدوں پر فائز ہو جاتے۔ جب جامعہ عثمانیہ سے طالب علم ڈگریاں حاصل کر کے نکلنے لگے اور انھوں نے دیکھا کہ ملازمتوں میں ان کے مقابلہ میں کم قابلیت رکھنے والے غیر حیدرآبادیوں کو ترجیح دی جارہی ہے تو اس طرز عمل کے خلاف عام بے چینی پھیلنے لگی جو غیر ملکیوں کے خلاف ایجیٹیشن کی صورت اختیار کر گئی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ کسی عہدہ پر تقرر کے لئے امیدوار کا ملکی ہونا لازم قرار دیا گیا۔ غیر ملکی امیدواروں کے تقرر کی اجازت صرف اس صورت میں دی جانے لگی جبکہ کسی عہدے کے لئے موزوں قابلیت رکھنے والے ملکی امیدوار موجود نہ ہوں۔ ان حالات میں جب فانی کا تقرر محکمۂ تعلیمات میں ہوا تو مہاراجہ نے بڑی کوشش سے فانی کو ملکی ہونے کی شرط سے مستثنیٰ کرا دیا تھا۔ فانی جب عثمانیہ یونیورسٹی میں تقرر کے امیدوار ہوئے تو دوسری اور باتوں کے ساتھ فانی کا غیر ملکی ہونا بھی ان کے انتخاب میں مانع ہوا۔"

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی میں یہ عرض کردوں کہ کسی عہدے پر تقرر کے لئے امیدوار کا ملکی ہونے کا قاعدہ عثمانیہ یونیورسٹی کے فارغ التحصیل طلبہ کے ملکی اور غیر ملکی ایجیٹیشن کے نتیجے کے طور پر وضع یا نافذ نہیں ہوا بلکہ یہ قانون تو ہمیشہ ہمیشہ سے چلا آرہا تھا کیونکہ ۱۸۹۶ء میں میرے والد صاحب مرحوم کے تقرر کے وقت بھی یہی چیز آڑے آئی تھی اور پیشکاری سرکار عالی سے ان کا تقرر نامنظور کر دیا گیا تھا اور آخر میں اس شرط سے مستثنیٰ ہونے کے بعد ہی ان کا تقرر ہوسکا تھا۔

اس جملۂ معترضہ کو معاف فرمائیے گا۔ عرض یہ ہے کہ ڈاکٹر مغنی تبسم نے یہ فرمایا ہے کہ "ہم یہ

بات بغیر کہے نہیں رہ سکتے کہ ریاست حیدر آباد معقول وظیفہ ان کی گذر بسر کے لئے جاری کرتی" مگر آگے چل کر لفظ "لیکن" کے ساتھ ہی کچھ گریز سی شروع ہو گئی اور وظیفہ نہ ملنے کی بات یوں جائز قرار پائی۔ جس زمانہ میں فانی حیدر آباد پہنچے وہاں کے حالات بہت کچھ بدل چکے تھے۔ اسی ضمن میں میر محبوب علی خاں آصف جاہ سادس کی اندھی سخاوت کا بھی ذکر آیا ہے جس کے اندھے پن کے متعلق اب بھی یہ مشہور ہے کہ میر محبوب علی خاں کہا کرتے تھے کہ میں پارس پتھر ہوں جو ملتا نہیں اگر مل جائے تو سونا بنا دے۔ لوگ کہتے ہیں کہ یہ مقولہ اس وجہ سے صحیح تھا کہ باریاب ہونے کے لئے جو لوگ دور یا نزدیک سے آتے ان کو یہ سرفرازی برسوں حاصل نہیں ہو پاتی تھی۔ کچھ لوگ نا امید ہو کر واپس ہو جاتے اور کچھ لوگ توکل بخدا اڑے ہی رہتے۔ سنا ہے کہ چار چار برس میں طلبی کی نوبت آتی مگر جب پہنچ جاتے تو اصل سے چوگنا اور پچ گنا تو سود دے کر اٹھتے۔ رہا نظام سابع کے مفادات اور مصالح کا سوال۔ یہ جداگانہ بات ہے جس میں پڑنے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ موقعہ۔ یہاں تو صرف خدمات کے اعتراف اور گذر بسر کے لئے معقول وظیفہ کا سوال تھا جس کے حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر صاحب نے سب سے پہلی شرط "اثرات" رکھی ہے۔ لیکن فانی کی بدنصیبی کو کیا کہئے کہ مہاراجہ کشن پرشاد بہادر جیسے با اثر شخص جو فانی کے عاشق تھے ان کے کام نہ آ سکے اور ریڈر شپ نہ مل سکی حالانکہ بعد میں انھیں مہاراجہ بہادر نے انھیں مستثنیٰ بھی کرایا اور ملازمت بھی دلائی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ نوکری بقول جوش ملیح آبادی اسکول کی "ہیڈ ماسٹری" تھی۔

نظام سابع کے مصالح کا ذکر آ گیا ہے تو ایک واقعہ سن لیجئے جو خاصا دلچسپ ہے:۔

شمالی ہند کے ضلع بلند شہر میں علم و فضل والا ایک خاندان آباد ہے۔ اس خاندان کے ایک فرد مولانا "شہا" بہت ہی اچھے اور کہنہ مشق شاعر تھے جنھوں نے غالب کے دیوان کی شرح بھی لکھی ہے۔ شہا کے چند عزیز ایم۔ اے اور کالج

علی گڑھ میں پڑھے تھے۔ سہا علی گڑھ آئے اور کافی عرصہ تک رہے۔ اس زمانہ میں مولانا حسرت موہانی علی گڑھ میں مقیم اور رسالہ " اردوئے معلیٰ" نکالتے تھے۔ رسالہ کا دفتر ایک دوکان میں تھا جو آج بھی ڈاکٹر بھوپال رائے دنداں ساز کی دوکان واقع محلہ رسل گنج کے قریب ہے۔ اس خاندان کے کچھ لوگ حیدرآباد میں بھی بسے ہوئے تھے۔ کچھ تو ان لوگوں کے اصرار اور کچھ علی گڑھ کے دوست احباب کے کہنے سننے پر "سہا" نے حیدرآباد کی راہ لی منشار یہ تھا کہ اگر حضور نظام تک رسائی ہوگئی تو ہو سکتا ہے کہ ان کے بھی دن پھر جائیں جن لوگوں نے سہا کو دیکھا ہوگا وہ جانتے ہیں کہ ایک طرف تو وہ علم وفضل سے آراستہ تھے اور بہت اچھے اور تیز کہنے والے شاعر تھے اور دوسری طرف ان کی اپنی کچھ خصوصیات تھیں جو ہر شخص کو فوراً اپنی طرف متوجہ کر لیتی تھیں یعنی یہ کہ ان کا ناک نقشہ بہت خوبصورت تھا، کتابی چہرہ پر کشادہ پیشانی گھنی بھنویں، غلافی آنکھیں، ستواں ناک، پتلے پتلے ہونٹ، ٹھوڑی میں چاہِ ذقن، رنگ گورا چٹا، اکہرا بدن، نہایت متناسب الاعضا، مگر قد گز بھر سے کچھ ہی نکلتا ہوا۔ حالانکہ ان کی عمر چالیس کے لگ بھگ ہوگی۔ دور سے دیکھ کر ہر شخص انھیں نو دس برس کا بچہ سمجھتا مگر جب وہ بات کرتے تو ان کی بھاری آواز سن کر چونکتا۔ غور سے دیکھنے پر پتہ چلتا کہ ان کے چہرے پر بچپن کے کچے پن کے بجائے عمر کی پختگی موجود ہے۔ متناسب الاعضا، کا لفظ میں نے قصداً اس وجہ سے استعمال کیا ہے کہ بونے آدمیوں میں ہمیشہ کسی کا سر بڑا ہوتا ہے کسی کے ہاتھ بہت لمبے ہوتے ہیں کسی کے صرف پیر بڑے ہوتے ہیں۔ کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اوپر کا دھڑ پورے آدمی کے برابر مگر ٹانگیں بہت ہی چھوٹی چھوٹی۔ دور سے دیکھتے ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ بونا چلا آ رہا ہے مگر سہا جب تک منہ نہ کھولتے ان کے بونے ہونے کا پتہ ہی نہیں چلتا تھا۔ غرضکہ سہا حیدرآباد پہنچ گئے۔ مہینوں کی کوشش اور بہت جوڑ توڑ کے بعد ایک ایسا دن بھی آیا ہے کہ وہ حضور نظام میر عثمان علی خاں بہادر کی خدمت میں پیش ہونے کے لئے پہنچے۔ ایک چھوٹے سے بچے کو آتا ہوا دیکھ کر اعلیٰ حضرت بہت متعجب ہوئے۔ جب انھیں بتایا

گیا کہ مولنا سہا یہی ہیں تو ان کو اس بات کا یقین نہیں آ رہا تھا کہ یہ بالشتیا وہی مشہور شاعر ہے جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ قریب پہنچ کر جب وہ کورنش اور آداب بجا لائے اور سرکار نے ان کی آواز سنی تب جا کر یقین آیا کہ یہ سہا ہی ہیں۔ وطن کا نام اور بلدہ حیدرآباد میں ان کے عزیزوں کے متعلق دریافت کرنے کے بعد کچھ فارسی شعراء اور پھر مومن اور غالب کا ذکر ہوا جس کے دوران شرح غالب کی بات بھی آئی۔ ایک دم خدا جانے کیوں، اعلیٰ حضرت کو کچھ خیال آیا اور انھوں نے سہا سے کہا کہ وہ "ہزار" "بار" قافیہ اور "باتیں" ردیف رکھ کر بحر "متقارب" میں اسی وقت غزل کہہ کر سنائیں۔ چنانچہ کمرے کے ایک کونہ میں جو میز پڑی تھی اس کے پاس سہا کو بٹھا دیا گیا۔ سرکار کے علاوہ اس وقت کمرے میں سارے مصاحب اور درباری موجود تھے۔ ان کے آپس میں یہی گفتگو ہونے لگی کر دیکھنا ہے کیا کرتے ہیں۔ فی البدیہہ اور بتائی ہوئی زمین میں کچھ کہہ بھی پاتے ہیں کہ نہیں۔ ظاہر ہے کہ سہا کا اس وقت کیا حال ہوگا اعصاب مرتعش ہوں گے، ہاتھ کانپ رہے ہوں گے، پسینہ آ رہا ہوگا۔ دماغ منتشر اور دل دھڑک رہا ہوگا کیونکہ جن حضور نظام کی خدمت میں پیش ہونے کے خواب وہ ایک زمانے سے دیکھ رہے تھے کوئی پندرہ سولہ آدمیوں کے ساتھ وہ اسی کمرے میں بیٹھے انتظار کر رہے ہیں کہ کب غزل مکمل ہوتی ہے اور کب انھیں سنائی جاتی ہے۔ اللہ کا نام لے کر سہا بیٹھ تو گئے ہی تھے بمشکل پون گھنٹہ لگا ہوگا کہ وہ جا پائی گڈا میز سے اٹھا اور عرض کیا کہ "اجازت ہو تو مطلع پیش کردوں" ہر ایک ششدر اور حیران رہ گیا اور اعلیٰ حضرت خود بھونچکا سے ہو گئے۔ شہادت کی انگلی اٹھاتے ہوئے سرکار نے پڑھنے کا اشارہ کیا۔ سہا ایک قدم آگے بڑھے اور "ملاحظہ فرمائیے" کہہ کر مطلع پڑھا۔

(۱) چلی ہی آتی ہیں شوق میں یاں زباں پہ بے اختیار باتیں
سکوتِ نخوت بھی مسکرا دے سنے جو دیوانہ وار باتیں

سناٹا سا چھا گیا۔ "واہ واہ" اور "سبحان اللہ" کی آوازیں اس وقت نکلیں جب سرکار نے حسبِ عادت شہادت کی انگلی اٹھا کر" بہت خوب" ارشاد فرمایا اور " مکرر" کہہ کر مطلع پھر پڑھوایا۔ موقعہ اور مناسبت کے اعتبار سے مطلع حقیقتاً لاجواب ہے اس کے بعد سہا نے دوسرا شعر پڑھا۔

(۲) رقیب کو بزم میں بلایا کسی کو کیا اعتراض کی جا
مگر ترا اس سے لطفِ پیہم مگر تری بار بار باتیں

اعلیٰ حضرت کو یہ شعر بہت پسند آیا اور مکرر اور سہ کرر پڑھوایا۔ حاضرین نے بھی کافی داد دی جس کے بعد سہا نے دست بستہ عرض کیا۔

" یہ شعر ملاحظہ میں پیش ہے"

(۳) اُدھر غضب حسنِ عالم آرا اِدھر قیامت جنون رسوا
ہوا ہے کس کس طرح سے چرچا ہزار منہ ہیں ہزار باتیں

اس شعر پر بھی خوب داد ملی اور جب ذرا سکون ہوا تو سہا نے چوتھا شعر پڑھا:۔

(۴) تمہاری محفل میں رات گذری مگر خدا جانے ہم کہاں تھے
وہی فلک آشنا نگاہیں وہی جنوں آشکار باتیں

یہ شعر بھی پسند خاطر ہوا اور داد ملی۔ بقیہ اشعار اور مقطع کے متعلق اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہوئے عرض ہے کہ نہ یاد ہیں اور نہ دستیاب ہو سکے۔ پچاس برس سے زیادہ بیت گئے، حافظہ نے اتنا بھی کام دیا تو کیا کم ہے۔

مختصر یہ ہے کہ سہا نے پوری غزل سنائی جو نہایت مرصع تھی۔ تھوڑی دیر بعد سہا کو واپسی کی اجازت

ملی اور حکم ہوا کہ "طلبی کا انتظار کریں" جانے کے بعد حضور نظام نے ان کی تعریف کی اور ارشاد فرمایا کہ "قابل ذہین اور بہت تیز لکھنے والا ہے، اس قابل ہے کہ شامل دربار کیا جائے"

اب یہاں وہ بات پیش آتی ہے جسے چاہے قضا و قدر کہیے چاہے مشرقی درباروں کے حاضر باشوں کی خصوصیت سمجھئے۔ یہ دیکھ کر کہ سہا نے اعلیٰ حضرت کو متاثر کیا ہے جو ان کے مفاد کے منافی ہے موقعہ ملتے ہی ان میں سے ایک صاحب نے فرمایا" خاوندؔ[1] "ان کے آجانے سے دربار میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جائے گی، آواز بھاری ہوئی تو ہوئی، منے منے معصوم جیسے ہونٹوں سے کیسے کیسے شعر سنائے ہیں۔ بہت ذہین آدمی ہیں"[2]

دوسری طرف سے ایک بزرگ نے جو اپنے زمانہ کے خطاب یافتہ" امین" تھے فرمایا" مالک، انھوں آگئے تو خطاب سے بھی سرفراز ہوں گے۔" برجستہ تیسری آواز آئی" جان بخشی ہو تو خطاب پیش کروں" اشارہ پاتے ہی فرمایا" مختصر الدولہ نواب اختصار یار جنگ بہادر" محفل میں سناٹا چھا گیا۔ کچھ کہنے کے بجائے ہر ایک کے چہرے پر ایک تمسخر آمیز مسکراہٹ تھی جس کو میر عثمان علی خاں بہادر کی گہری نظروں نے اچھی طرح پڑھ لیا۔ سہا کی قسمت کا فیصلہ وہیں اور اسی وقت ہو گیا۔ ایک دو، تین یہاں تک کہ دس گیارہ مہینہ بلکہ ایک سال سے زائد عرصہ گزر گیا مگر طلبی نہ ہوئی اور وہ مراجعت فرمائے ہندوستان ہو گئے۔ ملکی اور غیر ملکی تعصب کی یہ بھی ایک اچھی مثال ہے۔

اس واقعہ کو نظام سابع کے "مفادات اور مصالح" سمجھ لیجئے یا کچھ اور میں کچھ نہ کہوں گا مگر اتنا

---

[1] خداوند سے مراد ہے۔

[2] بہت ذہین آدمی ہیں۔

کیے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا کہ سہا تو اعلیٰ حضرت کی کنگ کوٹھی مبارک میں ایک دفعہ پہنچ بھی گئے مگر دربار کی ریشہ دوانیوں کے زیر اثر فانی جیسے بلند پایہ شاعر کا گذر کنگ کوٹھی کی سڑک تک بھی نہ ہو سکا جس کا احساس اُن جیسے ذکی الحس شخص کو عمر بھر رہا۔ حالانکہ بقول ڈاکٹر مغنی تبسم۔

" حضور نظام کی سالگرہ کے موقعہ پر مدحیہ قطعہ اور قصیدۂ تہنیت فانی نے لکھا جو علی الترتیب نظام گزٹ ہفتہ وار اور روزنامہ " صبح دکن " کے سالگرہ نمبروں (اکتوبر ۱۹۳۳ء) میں شائع ہوئے۔ اس طرح فانی حضور نظام کی چشم التفات کے بھی امیدوار رہے لیکن جب ان کے معاملہ میں پیش رفت ہوئی اور قدم قدم پر ایسی مشکلات اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا جس کا انھیں گمان بھی نہ تھا تو حسین تصورات کے محل جو انھوں نے تعبیر کئے تھے پاش پاش ہو گئے "

اس سلسلہ میں جوش کی تحریر کا اقتباس بھی ملاحظہ فرمایئے۔

" فانی صاحب کی ملازمت کے سلسلہ میں کیا کیا ہفت خواں طے کرنے پڑے اس کی شرح نہ پوچھیے اور کن کن سفیہوں کی بارگاہوں میں اپنی خودداری کے ماتھے کا پسینہ فروخت کرنا پڑا اس کی داستان نہ سنیئے، وہ تو کہیئے کہ اس وقت شاعروں کے سب سے بڑے قدرداں مہاراجہ کشن پرشاد زندہ تھے کہ انھیں ملازمت مل گئی ورنہ دولت آصفیہ کی علم نوازی انھیں کبھی کامیاب نہ ہونے دیتی "

شاعرانہ مرتبہ کے اعتبار سے ریاست حیدرآباد کا فانی کے خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی گذر بسر کے لئے معقول وظیفہ جاری کرنے کی بات تو آپ نے سن لی۔ اسی سلسلہ میں سہا کا افسوس ناک

یہ دلچسپ واقعہ بھی آپ کے گوش گزار کر دیا گیا۔ اب سنئے کہ اگست ۱۹۵۸ء کے ماہنامہ " ساقی" میں فانی کی ملازمت کا ذکر کرتے ہوئے جوش ملیح آبادی نے کیا کہا ہے جس کو کتاب " فانی بدایونی " کے صفحہ ۸۹ پر یوں نقل کیا گیا ہے۔

" لیکن آپ جانتے ہیں، انھیں کیا نوکری ملی؟ ایک معمولی سے مدرسہ کی " ہیڈ ماسٹری " اور یہ بھی سن لیجئے کہ یہ شاندار " ہیڈ ماسٹری " بھی تھوڑے عرصہ بعد فانی سے چھین لی گئی .... واضح باد کہ اس حیدرآباد عظیم میں جو ہندوستان کا غرناطہ اور بغداد تھا جلیل مانک پوری بھی رہتے تھے اور فانی بدایونی بھی۔ جلیل استاد شاہ تھے اور فانی گدائے راہ۔ ع

" تفو بر تو اے چرخِ گرداں تفو " غریب شاعر کو نہ وطن ہی راس آیا نہ غربت سازگار ہوئی

فانی ہم تو جیتے جی وہ میت ہیں بے گور و کفن
غربت جس کو راس نہ آئی اور وطن بھی چھوٹ گیا "

ڈاکٹر تبسم نے فرمایا ہے کہ

" فانی کے دوست ملیح آبادی نے جو شاہِ دکن کے معتوب ہو کر شہر بدر کر دئے گئے تھے اس واقعہ پر کس قدر تلخی کے ساتھ تبصرہ کیا ہے۔ " حالانکہ جیسا اوپر ذکر آچکا ہے وہ خود اپنی کتاب کے صفحہ ۳۲ پر یہ بات کہے بغیر نہیں رہ سکے " کہ فانی اپنے شاعرانہ مرتبہ کے اعتبار سے اس کے مستحق تھے کہ ریاست حیدرآباد ان کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے معقول وظیفہ ان کی گذر بسر کے لئے جاری کرتی۔ "

دیکھنا یہ ہے کہ جوش ملیح آبادی نے شہر بدری کے پھپھولے پھوڑے ہیں اور تلخی کے ساتھ تبصرہ کیا ہے یا

امرِ واقعہ کا اظہار کیا ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ یہ وہی جوش ہیں جنھوں نے فانی کو "بیوۂ عالم" اور "سوزخوان" کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ فانی کو کیا سمجھتے تھے مگر سچی بات کہنے پر وہ بھی مجبور ہوگئے۔ ان جیسے آدمی کا ایسی بات کہنا بہت مستند ہے۔ ڈاکٹر تبسم کی یہ تضاد بیانی قابلِ غور ہے۔

اس موقعہ پر پہنچ کر ہم آپ کو پھر قاضی عبدالغفار کے مقدمہ کی طرف متوجہ کریں گے۔ دیکھئے وہ کیا فرماتے ہیں۔

وہ مردوں کا یہ ملک، یہ قبرستان جس میں مردے چلتے پھرتے ہیں، کسی کو بھی یاد نہیں رکھ سکتا، وہ ایک گوشہ نشین شاعر کو کیا یاد کرے جس نے اپنا سب کچھ اپنے ملک کی زبان کو دے ڈالا۔ اپنے موتی ان لوگوں کے سامنے بکھیرے جو سنگریزے اور موتی کا فرق نہ جانتے تھے! مگر کبھی اپنی فطرت کے اس خزانے کی کوئی قیمت کسی سے نہ مانگی۔ مجھے اس باب میں نہ ہندوستان سے شکایت ہے نہ حیدرآباد سے شکوہ! وہ ایک شخص تھا کہ موتی لٹاتا، آنسو بہاتا اور اپنے خونِ جگر کے لئے نہریں کھودتا ہوا گزر گیا۔ اس کی فطرتِ عالی معاوضہ اور انعام کی روادار نہ تھی لیکن میرے کہنے کو یہ بات ضرور باقی رہ گئی کہ حیدرآباد نے آخر کار جس گنجِ گراں مایہ کو اپنی خاک میں دفن کیا اس کی قدر نہ کی۔ نہ مرنے کے بعد اور نہ زندگی میں! اس ناحق شناس کی حکایت کے بغیر میرا یہ مقدمہ نامکمل ہے۔ ایک دفعہ تو یہ بات کہہ ہی دوں کہ جس کو سن کر حیدرآبادی وطن پرست بُرا مانیں مگر جواب نہ دے سکیں۔ مجھ سے زیادہ کس کو معلوم ہے کہ اردو زبان کے اس گہوارہ میں جہاں آج بھی زبان اور اہلِ زبان کی قدر افزائی کی جا رہی ہے اگر قدر شناسی سے محروم رہا تو صرف فانی۔ بے شک وہ کبھی اس قدر شناسی کا محتاج نہ تھا مگر محروم و محتاج تھے اربابِ ذوق کہ وہ فانی کی قدر و قیمت کو پہچاننے کی عزت سے محروم رہے۔ علم و ادب کے جن مدعیوں کی محفل میں یہ شمع خاموش ہوئی انھوں نے یہ بھی نہ جانا کہ شمع جب جلتی ہے جب ہی دوسرے کی آنکھوں کو نور بخشتی ہے سوز و گداز کی جو دولت وہ غربت اور

افلاس کی تاریک گلیوں میں بکھرتا چلا گیا اس کی قدر وقیمت سے کوئی بے سواد واقف نہ ہو سکا تا آنکہ یہ خاکستر دکن کی مٹی کا پیوند ہوگئی۔ پھر بھی کسی نے نہ جانا کہ وہ کون تھا اور کہاں گیا؟ ارباب ذوق نے اگر کچھ جانا تو صرف اتنا ہی جانا کہ ہندوستان سے تلاش روزگار میں ایک شخص آیا تھا جیسے کہ بہت سے آتے ہیں اور وہ ناکام رہا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ جس دن تصنعات کی اس رنگ آمیزی کا جو حیدر آباد کی بہت سی محفلوں کو آراستہ کرتی ہے رنگ وروغن ڈھل جائے اور اِس ملک کی حقیقت نواز نسلیں حیات جدید کے دروازے کھولیں تو شاید وہ آنسو بہائیں اپنے آبا و اجداد کی اِس ناقدر شناسی پر جو اردو زبان میں فلسفۂ غم کے سب سے بڑے حقیقت نگار کو نہ جان سکے حتیٰ کہ خود اس کی زبان سے کہلوا لیا کہ " او ایں چنیں بزیست کہ گوئی خدا نداشت"۔ فانی کی موت اور تدفین اور تکفین کا وہ منظر میری آنکھوں میں پھر رہا ہے جب آدھی رات کو ان کے چند بے نوا اعزہ آرائش بلدہ کے ایک چھوٹے سے مکان کے دروازہ پر اس انتظار میں سوگواری کی گھڑیاں گذار رہے تھے کہ کب صبح ہو اور کب وہ اِس جسد خاکی کو سپرد خاک کریں۔ بعض احباب کا اصرار تھا کہ جنازہ دھوم سے اٹھایا جائے۔ میرے کانوں میں اس مشت خاک سے یہ آواز آرہی تھی کہ ہٹاؤ اِس زریں کفن کو! وہ اب یہاں نہیں ہے جس کے لئے تم زریں کفن چاہتے ہو۔ اِس ایک مٹھی خاک کو جس نے دوستوں کا کوئی احسان کبھی گوارا نہ کیا ہو۔ زرکار کفن سے رسوا نہ کرو۔ اس مٹھی بھر خاک کا اُڑا دیا جانا بہتر ہے اس سے کہ وہ زربفت اور دیبا کی چادروں میں لپٹی جائے اور سونے اور چاندی کے صندوقوں میں رکھی جائے! حیدر آباد کے دولت کدوں میں فانی کا قدر شناس۔ مہاراجہ کشن پرشاد۔ فانی سے پہلے ہی اس دنیا سے رخصت ہو چکا تھا اس کے بعد کوئی زریں کفن ان زخموں کو ڈھانپ نہ سکتا تھا جو فانی کے جسد معنوی پر ہمیشہ رستے رہے۔

اس اقتباس میں خط کشیدہ اور جلی الفاظ بطور خاص توجہ کے قابل ہیں۔ حیدر آباد میں فانی کی قدر شناسی کا ذکر کرتے ہوئے "قاضی صاحب نے اپنا کلیجہ نکال کر رکھ دیا ہے یقیناً ان سطروں کو لکھتے وقت ان کا خون جگر آنسو بن کر بہہ رہا ہوگا ضبط نہ کر سکے کہہ ہی گئے

"میرے لئے کہنے کو یہ بات رہ گئی کہ حیدر آباد نے آخر کار جس گنج گراں مایہ کو اپنی خاک میں دفن کیا اس کی قدر نہ کی، نہ مرنے کے بعد اور نہ زندگی میں۔۔۔۔۔۔۔ ایک دفعہ تو وہ بات کہہ ہی دوں کہ جس کو سن کر حیدر آبادی وطن پرست بُرا مانے مگر جواب نہ دے سکے۔۔۔۔۔"

ان سطروں کا ایک ایک لفظ قاضی صاحب اور ان جیسے انصاف پسندوں کے دل کی آواز ہے۔ برا ملنے کی بات نہ کہے بغیر نہ رہ سکے اور سامنے کی بات یہ بھی کہہ گئے کہ حیدر آبادی وطن پرست اس کا جواب بھی نہ دے سکے گا۔ ارباب ذوق کا فانی کی قدر و قیمت کو پہچاننے کی عزت سے محروم رہنا کس قدر عبرتناک ہے۔ اس کے بعد قاضی صاحب نے جس امکان کا تذکرہ کیا ہے اور کہا ہے کہ

"جس دن تصنعات کی رنگ آمیزی دھل جائے اور اس ملک کی" حقیقت نواز نسلیں حیاتِ جدید کے دروازے کھولیں تو شاید وہ آنسو بہائیں۔۔۔۔۔"

مگر اس بات کا دکھ اور رنج ہے کہ اسی حیدر آباد میں ان کے مرنے کے اٹھائیس سال بعد جو کتاب چھپی اس میں سب کچھ ہے مگر وہ نہیں ہے جس کی قاضی صاحب نے تمنا کی تھی۔ اپنی کتاب کے صفحہ ۱۲۱ پر ڈاکٹر تبسم نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا اقتباس دیا جا چکا ہے۔ انھوں نے صرف یہی کہا کہ اپنے مرتبے کے اعتبار سے گذر بسر کے لئے فانی معقول وظیفہ کے مستحق تھے۔ قاضی عبدالغفار نے جن آنسوؤں کا ذکر کیا ہے ہمیں افسوس ہے کہ ان کا دور دور تک کہیں پتہ نہیں اور پھر اس کا ذکر کرتے ہوئے ملکی غیر ملکی مسئلہ کو سامنے لا کر ڈاکٹر صاحب نے جواز

کا جو پہلو پیش کیا ہے وہ بہت مایوس کن ہے۔ اس وقت تو جو ہوا وہ ہو گیا لیکن اس نئی نسل سے قاضی صاحب نے کچھ اور امیدیں وابستہ کی تھیں۔ فانی مر چکے حیدرآباد ختم ہو گیا اور ملکی غیر ملکی سوال بھی حرفِ غلط کی طرح مٹ گیا۔ اب تو فانی کو فانی ماننے کے لئے کوئی امر مانع نہیں تھا۔ کیونکہ فانی مر کر بھی جئے جا رہے اور فیض پہنچا رہے ہیں۔

میں محسوس کر رہا ہوں کہ شاید میرا لہجہ سخت ہو گیا ہے اور اپنے جذبات کے اظہار میں میں نے کچھ تیز و تند باتیں بھی کہہ دی ہیں مگر مجھے معاف فرمایا جائے اور اس چیز کو پیش نظر رکھا جائے کہ برسوں میں فانی صاحب کی خدمت میں حاضر رہا وہ مجھے عزیز رکھتے تھے اور میں اپنا بزرگ سمجھتے ہوئے ان کی عزت کرتا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے قول کے مطابق فانی صاحب اپنی خدمات کے اعتراف کے تو ضرور مستحق تھے۔ اسی لئے ایمانداری کے ساتھ میں نے سچی بات کہہ دی اور سچی بات کبھی کبھی تلخ بھی ہوتی ہے لیکن دوبارہ عرض کر دوں کہ میں اور اہل بدایوں ڈاکٹر مغنی تبسم کے شکر گزار ہیں کہ فانی کے متعلق نہایت کوشش اور کاوش کے بعد انھوں نے ایک نہایت بسیط مقالہ تحریر فرمایا ہے اور اس میں ہر چیز لکھدی ہے جس میں فانی کی شاعری، شخصیت اور زندگی کی پوری تفصیل موجود ہے۔ اس طرح حیدرآباد ہی کے ایک سپوت نے اس حق تلفی کی تلافی کر دی ہے جو فانی کے ساتھ ہوئی تھی۔

آخر میں فانی کے معاشقوں اور ان میں ناکامیوں کا ذکر بہت ضروری ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی زندگی اور شاعری پر ان کا بہت اثر پڑا۔ اس فرد الزام کے سلسلہ میں تنقیحات قائم کی گئی ہیں جن پر بحث کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

کتاب "فانی بدایونی" کے پیش لفظ میں ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے کہا ہے کہ "فانی کے عنفوان شباب

۱؎ مصنفہ ڈاکٹر مغنی تبسم

کے تجربات یاس و الم میں ان کے سخت گیر والد سے کشاکش اور گھر کی چار دیواری کے معاشقوں کی ناکامیاں بھی شامل ہیں۔ ایک نوجوان اور حساس دل شاعر کے فکر و تخیل کو یاسیت کی تاریک راہوں پر گامزن کرنے کے لئے صرف یہی کافی ہیں۔"

ان دو سطروں میں ڈاکٹر صاحب نے اس پورے مسئلہ کو شروع بھی کیا اور ختم بھی کر دیا۔ ڈاکٹر نعیم نے اپنی ضخیم کتاب میں بے شمار معاشقوں اور ان کی ناکامیوں کو جس شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے وہ پوری تفصیل ڈاکٹر مسعود حسن خاں کے پیش نظر تھی تعجب ہے کہ انھوں نے اس تفصیل کو قابل اعتنا نہ سمجھا۔ زیر نظر کتاب میں طرح طرح سے گوہر جان، تمن جان اور نورجہاں کا ذکر آیا ہے۔ آیئے ان صفحات پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ فانی کی تصویر بلکہ شخصیت ایسی ہی رنگین اور "بھونرا صفت" تھی جیسی پیش کی گئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ساری عمر پھول سونگھتے اور رس چوستے ہی گذری۔ اس بحث میں ایک یہ بات سامنے آتی ہے کہ "حیات" کے عنوان کے تحت جو واقعات بیان کئے گئے ہیں ان میں تاریخ اور سنہ کہیں درج نہیں ہے حالانکہ یہی سب سے زیادہ ضروری چیز تھی۔

صفحہ ۳۰ پر تحریر ہے کہ "نورجہاں نے جن سے فانی کے مراسم رہ چکے تھے شخصی ملاقات میں بتایا کہ گونڈہ میں گوہر جان نامی ایک طوائف فانی کی منظور نظر تھی۔" اس کے فٹ نوٹ میں کسی حوالہ کے بغیر کہا ہے کہ "گوہر جان نہ صرف یہ کہ بے انتہا حسین تھی بلکہ گاتی بھی خوب تھی۔ اردو اور فارسی کے بلند پایہ شعراء کا کلام اسے یاد تھا۔ اردو اور فارسی کے علاوہ وہ برج بھاشا، ہندی، پنجابی، بنگالی یہانتک کہ انگریزی زبان کے گیت بھی گاتی تھی۔ سر رضا علی نے "اعمال نامہ" میں الہ آباد کی نمائش (دسمبر ۱۹۱۰ء) کا حال بڑی تفصیل سے قلمبند کیا ہے۔ اس نمائش میں گوہر جان اور کلکتہ والی نورجہاں شریک تھیں۔ گوہر جان کے بارے میں

رضا علی لکھتے ہیں:-

" مگر سب سے نرالی، انوکھی اور ہر دلعزیز شے کلکتہ والی گوہر جان تھی۔ گوہر کے حالات سنہ ۱۹۰۱ء میں کلکتہ میں مجھے معلوم ہوئے تھے۔ اس وقت امیر و غریب گوہر کا دم بھرتے تھے کلکتہ والوں کو بڑا ناز تھا اور بجا ناز تھا کہ گوہر جان ان کے شہر کی رہنے والی ہے۔ سنہ ۱۹۱۰ء میں حسن ماند ہو گیا مگر اس عجیب و غریب عورت کے گانے کا آفتاب کمال نصف النہار پر تھا گوہر کی حریف کلکتہ والی نورجہاں تھی۔ سن و سال اور حسن، و جمال میں نورجہاں کا پلہ بھاری تھا۔ خوش گلوئی میں بھی اس کو گوہر پر ترجیح تھی۔ فن موسیقی کا اکتساب بھی اس نے بڑی ریاضت سے کیا تھا۔ مگر گوہر کچھ اس انداز سے گائی کہ ساری محفل پر چھا گئی۔"

اس اقتباس کو پڑھ کر سب سے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ "گونڈہ والی گوہر جان" کو "کلکتہ والی گوہر جان" سے کیا واسطہ اور تعلق ہے؟ کیا یہ دو شخصیتیں ہیں یا ایک؟ اگر دو ہیں تو فانی کے ذکر میں کلکتہ والی گوہر جان کا تفصیلی ذکر اور سر رضا علی کی خود نوشت کا اقتباس کیا معنی رکھتا ہے اور اگر ایک ہی شخصیت ہے تو رضا علی کی تحریر سے گوہر جان کا "کلکتہ والی" ہونا مسلم ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ اتنے اونچے درجے کی طوائف تھی جو جارج پنجم کے سنہ ۱۹۱۱ء والے دربار کے لئے بطور خاص کلکتہ سے بلائی گئی تھی۔ اور جو حسن و جمال کے علاوہ گانے میں نہایت اونچا بلکہ پورے ہندوستان میں خاص درجہ رکھتی تھی۔ سمجھ میں نہیں آیا کہ کلکتہ کی رہنے والی متمول، مشہور اور ممتاز گوہر جان جس کا دم کلکتہ کے امیر و غریب بھرتے تھے اور جس پر ان کو ناز تھا وہ کلکتہ چھوڑ کر گونڈہ جیسے کور دہ میں کیوں رہی تھی۔ اس پر ایسی کیا افتاد پڑی تھی اور اس کا وقت ایسا کیوں بگڑ گیا تھا۔ سوائے اس کے کیا کہا جا سکتا ہے کہ اس کی قسمت میں بہر حال فانی کی "منظور نظر" بننا لکھا تھا۔

دوسری بات یہ پیدا ہوتی ہے کہ گوہر جان کا فانی کی منظورِ نظر ہونا نورجہاں کی زبانی معلوم ہوا ہے جو خود ایک طوائف ہے اور جس کی خصلت یہ ہونی چاہیے کہ ایک بڑے "اونچے" شخص سے اپنے تعلقات کو کئی گنا بڑھا چڑھا کر دکھائے اور اپنا یہ کارنامہ ظاہر کرے کہ اس نے فانی کو گوہر جان جیسی مشہور و معروف خوبصورت اور متمول طوائف کے پنجہ سے نکال لا تھا۔ لہٰذا دانستہ اس نے یہ کلی پھندنے لگائے ہیں۔

تیسرا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ سر رضا علی کے اس اقتباس کی کیا اہمیت ہے اور وہ کس چیز کو ثابت کرنے کے لئے دیا گیا ہے۔ جیسا اوپر عرض کیا جا چکا ہے اس سے تو خواہ مخواہ "گونڈہ والی" اور "کلکتہ والی" کا قضیہ کھڑا ہوتا ہے۔ اگر نظرِ غائر سے دیکھا جاتا تو نہ نورجہاں کی کہی ہوئی بات اس قابل تھی کہ ضبطِ تحریر میں آتی اور نہ ہی رضا علی کے "اعمال نامہ" کو ٹٹولنا پڑتا۔ رضا علی کی کتاب کے اقتباس میں لکھا ہے کہ "گوہر کے حالات مجھے سنہ ۱۹۰۰ء میں معلوم ہوئے تھے، اس وقت امیر و غریب گوہر کا دم بھرتے تھے۔ سنہ ۱۹۱۰ء میں حسن ماند ہو گیا۔"

اس کا یہ مطلب ہوا کہ سنہ ۱۹۰۰ء میں وہ اپنے پورے شباب پر تھی۔ اس وقت اس کی عمر پچیس کے لگ بھگ ہوگی۔ سنہ ۱۹۱۰ء میں جب حسن ماند ہوا تو اس کی عمر کم سے کم پینتیس ۳۵ ورنہ اس سے زیادہ ہونی چاہیے۔ اب فانی تو ہے نہیں نہ گوہر جان زندہ ہے، اللہ ہی جانے کہ حقیقی واقعہ کیا تھا۔ قیاسِ غالب یہ ہے کہ فانی گونڈہ میں غالباً سنہ ۱۹۰۶ء یا سنہ ۱۹۰۷ء میں ہوں گے اور نورجہاں کے بیان کے مطابق اسی زمانے میں گوہر جان سے ان کی مڈبھیڑ ہوئی ہوگی لیکن یہ بات پہلے ہی معلوم اور ایک طرح ثابت ہے کہ رضا علی کے کہنے کے مطابق گوہر جان سنہ ۱۹۰۶ء سے سنہ ۱۹۱۰ء بلکہ شروع سے آخر تک کلکتہ ہی میں رہی۔ اندریں حالات یہ معمہ حل نہ ہو سکا اور بالکل سمجھ میں نہ آیا کہ کلکتہ والی نورجہاں جس کا تفصیلی ذکر "اعمالنامہ" میں ہے کیا وہی نورجہاں ہے

جو دوبارہ جنم لے کر بیسویں صدی کے تیسرے دہے میں اٹاوہ میں نمودار ہوئی۔

صفحہ ۹۳ پر "۱۹۲۳ء"[۱] کا حوالہ دیتے ہوئے لکھنؤ والی "تقن جان سے مراسم" کے عنوان کے تحت ڈاکٹر مغنی تبسم نے پہلے تو لکھا ہے کہ لکھنؤ میں فانی کسی کی زلف کے اسیر ہو گئے تھے۔ اسی سلسلہ میں جوش کا اقتباس بھی دیا ہے جس سے بقول ڈاکٹر تبسم صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ جوش کے ذہن سے اس معاشقہ کی تفصیلات محو ہو گئی ہیں اور انھوں نے لکھنؤ اور اٹاوہ کے واقعات کو خلط ملط کیا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اس اقتباس سے تو ایک حد تک لکھنؤ کے معاشقہ والی بات کی نفی ہوتی ہے تو کیا قباحت ہے۔ آگے چل کر صفحہ ۹۴ پر منشی جعفر حسین کے بیان کے مطابق اس طوائف کے انتقال کا بھی ذکر ہے۔ اور عینی شاہد مختار احمد بدایونی کے حوالے سے لکھا ہے کہ

> پچیس تیس برس کی خوبصورت اور مہذب طوائف "تقن جان" کو فانی سے اُنس تھا جو بڑھتے بڑھتے عشق کی منزل میں پہنچ گیا تھا۔ وہ اکثر فرصت کے اوقات میں فانی کے ہاں آیا کرتی تھی۔ کبھی ملازم نہ ہوتا تو گھر کے چھوٹے موٹے کام اور پکوان بھی کر دیا کرتی تھی۔ فانی نے تقن جان سے فن موسیقی بھی سیکھا تھا۔ مختار احمد نے آخر میں ٹیپ کا بند جو لگایا ہے وہ بھی سن لیجیے

"انھوں نے کبھی فانی کو تقن جان کی طرف ملتفت ہوتے نہیں دیکھا۔" آگے چل کر اس کے ساتھ نکاح ایک لاکھ روپیہ کی پیش کش، بیگم فانی کی رضامندی اور سب سے بڑھ کر فانی کا انکار ان سب چیزوں کا ذکر آیا ہے۔ وحید احمد صاحب (اڈیٹر نقیب بدایوں) نے "راوی معتبر" کے بیان کے مطابق پاک محبت کا ذکر چھیڑا ہے اور کہا ہے کہ تقن محبوبہ نے موسیقی کا فن سکھا کر ترنم پیدا کر دیا۔ لیکن مختار احمد صاحب جو تین سال فانی کے یہاں رہے اس قسم کی ہر بات کی نفی کرتے ہیں۔ ڈاکٹر تبسم نے "جملہ روایتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے" دو باتیں قطعیت کے ساتھ کہی ہیں۔ ایک تو یہ کہ لکھنؤ میں کسی معاشقہ کا سلسلہ ضرور رہا۔ دوسرے یہ کہ معاملہ اتنا الجھ گیا تھا اور

۱؎ کتاب "فانی بدایونی" ڈاکٹر مغنی تبسم ص ۹۴

حالات ایسے پیدا ہوگئے تھے کہ فانی کو لکھنؤ چھوڑنا پڑا۔ حالانکہ ان روایتوں سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاشقہ اور اس کی ابتدا نقن جان کی طرف سے ہوئی جو فانی کو پسندِ خاطر نہ ہوئی اور ایک لاکھ روپیہ اور نکاح کی بات سے ان جیسے ذکی الحس اور خوددار آدمی کو اس قدر الجھن ہوئی کہ انھوں نے لکھنؤ ہی چھوڑ دیا۔ اس سلسلہ میں میں نے بدایوں میں مبارک علی خاں[1] سے دریافت کیا جنھوں نے بتایا کہ اس زمانہ میں جبکہ بیگم فانی بھی لکھنؤ میں تھیں ان کے بھائی نثار احمد خاں عرف اچّن بھی وہیں تھے۔ میں نے اس بنا پر نثار احمد خاں صاحب کو خط لکھا۔ وہ فرماتے ہیں۔[2]

"اپنی بڑی ہمشیر زمانی بیگم صاحبہ کو لے کر میں لکھنؤ گیا۔ امین آباد کے قریب ایک ہوٹل کے کمرہ نمبر ۳۴ میں ان کا قیام تھا۔ بہت دن تک میں ہمشیر کے پاس رہا۔ ایک دن انھوں نے مجھ سے فرمایا کہ تمہارے بھائی (فانی صاحب) کو نقن جان طوائف نے یہ لالچ دیا ہے کہ ایک لاکھ روپیہ میرے پاس نقد ہے تم میرے ساتھ نکاح کرو۔ تمہارے بھائی صاحب نے مجھ سے رائے لی۔ میں نے اس پر جواب دیا کہ میں کیا رائے دے سکتی ہوں۔ اگر آپ کی رائے نکاح کرنے کی ہو گی تب میرے منع کرنے سے آپ رک نہیں جائیں گے اور اگر رضامندی ظاہر کردوں اور خدانخواستہ کوئی بات ہوئی تب میرے اوپر حرف آئے گا۔ دوسرے کوئی عورت اپنے شوہر کی دوسری شادی کرنے کی رضامندی نہیں دے سکتی۔ اور اگر خدانخواستہ ایسا ہوا تو میں تمہارے ساتھ گھر چلونگی

---

[1] اس سے بیشتر ان کا ذکر آچکا ہے۔

[2] شخصی مکتوب

ایک لاکھ روپیہ کے لالچ کے باوجود فانی صاحب نے اس طوائف کی درخواست کو ٹھکرا دیا۔
آپ کے دوسرے استفسار کے سلسلہ میں یہ لکھنا ہے کہ میں نے تقن جان طوائف کو گھر میں
آتے اور کام کاج کرتے کبھی نہیں دیکھا۔......'
ارے یہ کیا ہوا؟ فانی صاحب کے برادر نسبتی نثار احمد صاحب نے تو کمال کر دیا۔ انھوں نے پوری بساط الٹ دی یعنی شہادتوں، روایتوں اور تمام قیاس آرائیوں کو یک لخت ختم کر دیا۔ جیسا اوپر عرض کیا جا چکا ہے ابتدا تقن جان کی طرف سے ہوئی، ایک لاکھ کی پیش کش بھی ہوئی مگر فانی صاحب نے ان تمام باتوں کو نہ صرف ناپسند کیا بلکہ لکھنؤ ہی چھوڑ دیا۔ نثار احمد خاں صاحب کے بیان سے یہ باتیں پورے طور پر ثابت ہو گئیں لیکن یہاں سوال ہے فانی کے معاشقوں اور ان میں ناکامیوں کا۔ تقن جان لکھنؤ والی کا معاشقہ فانی کی طرف سے شروع ہوا اور اس میں ناکامی ہوئی یا نہیں ان دونوں سوالوں کے جوابات اب آپ خود ہی دے لیں تو اچھا ہے۔ میں اس زحمت سے بچ جاؤں گا۔

لکھنؤ کے بعد اٹاوہ اور نورجہاں کا نمبر آتا ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ مسئلہ آواگون کے تحت اٹاوہ کی نورجہاں کلکتہ والی نورجہاں تو نہیں ہے؟ کچھ بھی ہوا بہرحال صفحہ ۱۸ پر ڈاکٹر مغنی تبسم اپنی کتاب "فانی بدایونی" میں "نورجہاں سے مراسم" کے جلی عنوان کے ساتھ یہ کہانی یوں شروع کرتے ہیں کہ "فانی لکھنؤ سے اٹاوہ پہنچے تو ان پر از خود رفتگی اور استغراق کا عالم طاری رہتا تھا" لیکن اس عالم کے طاری ہونے کا سبب کچھ سمجھ میں نہیں آیا۔ ہوا یوں کہ ایک حافظ محمد الٰہی جیسے رنگین طبع دوست کی وجہ سے فانی رقص و سرود کی محفلوں میں شریک ہونے لگے۔ واقعات بتا رہے ہیں کہ لکھنؤ چھوڑ کر ۲۲ء میں فانی بدایوں آئے۔ کچھ دن بعد آبائی جائیداد فروخت کی، کلکتہ اور بمبئی کی سیاحت کے لئے گئے۔ بدایوں سے اہل و عیال کے ساتھ پھر لکھنؤ پہنچے۔ تقن جان

والے واقعہ کے اثراتِ مابعد اور احباب کے مشورہ اور مولوی الطاف حسین کے بلاوے پر اٹاوہ پہنچ گئے یاں سمجھئے کہ ۱۹۲۲ء کے اختتام پر فانی اٹاوہ پہنچے ہوں گے۔ رقص و سرود[۱] کی ایک محفل میں ان کا تعارف نورجہاں نامی ایک طوائف سے ہوا جو مین پوری کی رہنے والی تھی (واضح ہو کہ کلکتہ کی نہیں تھی) اور آٹھ دس سال سے اٹاوہ میں مقیم تھی۔ اس کا مکان فانی کی رہائش گاہ کے قریب ہی تھا۔ اس وقت نورجہاں کی عمر بمشکل ۱۶-۱۷ برس ہوگی (مظہر رضا علی کہتے ہیں کہ ۱۹۱۱ء میں نورجہاں اور گوہر کا مقابلہ گانے میں ہوا تھا۔ مگر گوہر محفل پر چھا گئی تھی لیکن سطور بالا کے اعتبار سے ۱۹۲۲ء میں اگر وہ ۱۷ برس کی تھی تو ۱۹۱۱ء میں ۶ برس کی ہوئی) حسن صورت کے علاوہ آواز بھی دلکش پائی تھی۔ وہ فانی سے غائبانہ عقیدت رکھتی اور ان کی شاعری سے متاثر تھی۔ اس ملاقات کے بعد فانی کی ذات سے بھی اسے دل بستگی پیدا ہوگئی تھی۔" ذوقِ جمال کی تسکین کے ساتھ فانی کا زخمِ دل پھر سے ہرا ہوگیا۔" جبکہ فانی پچیس تیس سال کے گورے چٹے کڑیل جوان نہیں بلکہ پنتالیس چھیالیس برس کے ادھیڑ عمر والے سانولے رنگ کے دبلے پتلے اور نہایت منحنی سے انسان تھے قابل تعریف بات تو یہ ہے کہ سولہ سترہ برس کی ایک ناخواندہ طوائف بھی نہیں چھوکری فانی سے غائبانہ عقیدت رکھتی اور ان کی شاعری سے متاثر تھی۔ اس وقت ان کی شاعری کا جو معیار تھا اس سے نورجہاں متاثر ہوئی اس سے زیادہ ان کی شاعری اور اس کے معیار کی کیا تعریف ہوسکتی ہے اور پھر تعجب خیز امر یہ ہے کہ ملاقات ہوئی تو چھیالیس برس والے اس مجنوں صورت آدمی سے اسے دل بستگی بھی ہوگئی۔ لیکن آپ نہ نورجہاں کی تعریف کریں اور نہ حیرت کا اظہار کیونکہ یہ سب باتیں نورجہاں ہی نے شخصی انٹرویو میں بیان کی ہیں اور وہ اس طبقہ سے تعلق رکھتی

---

۱ ڈاکٹر نسیم۔ فانی بدایونی ص ۵۱

جہاں دریافت کئے جانے پر اپنی عمر اس طرح بتائی جاتی ہے کہ "مجھے تو معلوم نہیں! ماں جانتی ہیں مگر یہی کوئی نوے اور ایک برس کی ہوگی" اور جس کے افراد کی طبیعت کا خاصہ اسی نور جہاں کے سلسلہ میں اوپر بیان کیا جا چکا ہے جب شخصی انٹرویو میں اس نے گوہر جان کو فانی کی منظور نظر بتایا تھا۔ لیکن یہ سوالات صرف وہ ہیں جو مندرجہ بالا واقعات کے سلسلہ میں خواہ مخواہ دماغ میں پیدا ہوتے ہیں قاضی جعفر حسین اور منشی فیاض حسین نے بھی نور جہاں سے فانی کے تعلقات کی تصدیق کی ہے۔ خود نور جہاں نے تو خیر مزے لے لیکر اپنے تعلقات کے علاوہ بیچارے بیدم وارثی کا نام بھی لیا ہے اور جگر تک کی ٹانگ گھسیٹی ہے، جگر اور فانی کی رقابت بیان کی ہے اور منی بائی، شیرازن، انجمازن اور کلو جان سب کے اعمالنامے پیش کر دئے ہیں۔ اور اسی شخصی انٹرویو کو رد کئے جانے اور دوسرے واقعات سے اپنے بیان کو اتنی طوالت دی ہے کہ بیچارے ڈاکٹر صاحب کا قیمتی وقت بھی خراب کیا اور تین چار صفحہ کالے کرا دئے۔ آخر میں اپنے حیدرآباد آنے، گلزار کے یہاں ٹھہرنے اور دوسرے دن صبح سویرے اس کے پاس فانی صاحب کے پہنچ جانے کا واقعہ بیان کرکے تو غضب ہی کر دیا۔ جنھوں نے فانی کو دیکھا ہے اور جن میں سے بہت سے آج بھی حیدرآباد میں موجود ہوں گے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے زیادہ لغو اور بے سر و پا بات کوئی ہو ہی نہیں سکتی۔ فانی جو معظم جاہ کے دربار سے منسلک تھے اور جن کو حیدرآباد کے صدہا لوگ جانتے اور ان کا احترام کرتے تھے ایسے گر جاتے کہ رنڈیوں کے محلہ "محبوب کی مہدی" میں پہنچ جاتے جہاں میرے اپنے محکمہ خفیہ پولیس کے آدمی اس غرض سے متعین رہتے تھے کہ وہاں آنے جانے والوں کے متعلق رپورٹ پیش کریں اور جس کی سمت چار مینار پر حافظ یونس مرزا جیسا "صدر امین" (انسپکٹر پولیس) متعین تھا جو ہر آئندہ روند کا نام ہی نہیں جانتا صورت سے پہچانتا تھا۔ فانی بھلا وہاں کیا جا سکتے تھے۔ مستقل آمد و رفت کی بات انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ ایک زمانے میں ہندوستان کے مختلف شہروں کی گانے والی

طوائفیں[1] حیدر آباد آکر محلہ محبوب کی مہدی میں ٹھہرا کرتی تھیں۔ سکندر آباد کے رہنے والے میرے ایک دوست سیٹھ محمد ہاشم گانے کے بہت شوقین تھے اور قریب قریب ہر رات گانا سننے کے لئے محبوب کی مہدی جایا کرتے تھے۔ مجھے بھی گانے کا شوق تھا اور میرے یہاں اکثر و بیشتر رؤف[2] میاں حیدر آبادی، معز الدین اور رستم جی[3] وغیرہ کی گانے کی پارٹی ہوا کرتی تھی جس میں ہاشم سیٹھ ہمیشہ شریک رہتے تھے۔ میری درخواست پر فانی صاحب بھی کبھی تشریف لے آتے تھے۔ ایک مرتبہ ہاشم سیٹھ میرے پاس آئے اور کہنے لگے کہ "ہندستان سے نور جہاں نامی ایک طوائف آئی ہے جو اچھی گانے والی ہے۔ غزلیں زیادہ گاتی ہے جو قریب قریب سب فانی کی ہوتی ہیں۔ ایک ہفتہ سے میں برابر اس کے یہاں جا رہا ہوں۔

اس کا گانا سننے کے قابل ہے، ایک پارٹی ہونی چاہئے، اگر آپ اجازت دیں تو آپ ہی کے یہاں بلا لیا جائے۔ چنانچہ ایک دن مقرر کر کے نور جہاں کو مجرے کے لئے بلایا گیا جس میں نواب منظور جنگ بہادر کے چھوٹے بھائی مرزا مقصود احمد خاں صاحب، مولوی رضی الدین صاحب معتمد (سکریٹری) سپلائی ڈپارٹمنٹ، محمود علی صاحب سپرنٹنڈنٹ سی۔ آئی۔ ڈی، سید محمد اسحاق صاحب ڈپٹی ڈائرکٹر جنرل جیل ڈپارٹمنٹ اور سید محمود صاحب اسسٹنٹ ڈائرکٹر جنرل ڈسٹرکٹ پولیس وغیرہ شریک تھے۔ اس مجرے کی اطلاع اور اس میں شریک ہونے کی دعوت میں نے

---

[1] پہلے ذکر آچکا ہے۔

[2] " " "

[3] سکندر آباد کے رہنے والے پارسی۔ راگ راگنی کے ماہر، پکا گانا گاتے تھے۔ آواز پیاری اور گلا رسیلا۔

فانی صاحب کو دی تو کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد انھوں نے فرمایا کہ اگر آپ اصرار نہ کریں تو بہتر میں نے عرض کیا کہ میرے یہاں اس قسم کی ہر پارٹی میں آپ شریک ہوتے رہے ہیں، آپ کی عدم شرکت بہت نمایاں ہوگی اور ہر شخص اس کی وجہ دریافت کرے گا۔ میری عین خواہش ہے کہ آپ تشریف لائیں۔ وہ راضی ہوگئے، اور مجرے میں تشریف لائے۔ چائے کے وقفہ کے لئے گانا بند ہوا تو فانی صاحب کی اجازت سے میں نے نورجہاں کو اشارے سے دوسرے کمرے میں بلایا جہاں فانی صاحب سے اس کی ملاقات ہوئی۔ کوئی آدھ گھنٹہ بعد گانا پھر شروع ہوگیا۔ دو بجے رات کے قریب یہ کہہ کر کہ "اب نیند آرہی ہے" فانی صاحب اپنے مکان چلے گئے، اس کے بعد فانی صاحب نے مجھ سے نورجہاں کا کبھی ذکر نہیں کیا۔ رہا میں تو میری کیا ہمت ہوسکتی تھی کہ میں ایسی کوئی بات دریافت کرسکتا۔ کچھ دن بعد انھیں ہاشم سیٹھ سے معلوم ہوا کہ نورجہاں حیدرآباد سے چلی گئی، یہاں پر یہ عرض کرنا بہت ضروری ہے کہ فانی صاحب کبھی نورجہاں کے یہاں نہیں گئے، اور نہ وہ ان کے یہاں آئی۔ اگر وہ جاتے تو دفتر میں رپورٹ آجاتی اور وہ آتی تو مجھے یوں بھی معلوم ہوجاتا کیونکہ میرے اور فانی کے مکان کا فاصلہ بیس پچیس گز سے زیادہ نہیں تھا اور میں روزانہ ان کے یہاں جاتا تھا۔ ہر صورت میں وہ مجھ سے ضرور تذکرہ کرتے کیونکہ انھیں معلوم تھا کہ نورجہاں مجرے کے لئے میرے یہاں آئی تھی اور وہ خود شریک تھے مگر انھوں نے نورجہاں کا کبھی نام نہیں لیا۔ فانی کا اصرار، ان کو اطلاع دئے بغیر اس کا چلا جانا اور پھر فانی کا اس کو آمادہ خط لکھنا یہ سب بیشہ ورانہ باتیں ہیں جن کی کوئی قدر وقیمت نہیں۔ حیاتِ فانی کے صفحہ ۱۰۹ پر ایک روایت یہ بھی لکھی ہے کہ حیدرآباد آکر نورجہاں محلہ ملے پلی میں مقیم ہوئی۔ یہ وہی محلہ ہے جس میں فانی صاحب

لہ ڈاکٹر مغنی تبسم۔

بھی رہتے تھے اور میں بھی رہتا تھا۔ اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ "محبوب کی مہندی" اور "گولی گوڑہ" حیدرآباد شہر کے صرف یہ دو محلے ہی ایسے تھے جہاں طوائفوں کو ٹھہرنے اور رہنے کی قانوناً اجازت تھی۔ اس قانون کی خلاف ورزی ایک جرم تھا۔ نورجہاں مے پلی محلہ میں ہرگز مقیم نہیں ہوئی، وہ ایسا کرہی نہیں سکتی تھی۔ شخصی انٹرویو میں خود نورجہاں نے ڈاکٹر تبسم کو بتایا تھا کہ وہ گلزار ڈائلف کے یہاں ٹھہری تھی۔ محبوب کی مہندی میں اس نے ایک مکان کرایہ پر لیا تھا جس میں چھ سات مہینے تک اس کا قیام رہا۔ صفحہ ۱۰۵ کی مندرجہ بالا روایت کے ایک اور جز کا تذکرہ بھی ضروری ہے جس میں میرا نام آیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ فانی کے احباب میں جن لوگوں نے نورجہاں کو سمجھا بجھا کر واپس کیا اور کرایہ کا بندوبست کیا ان میں میں بھی تھا۔ یہ بات قطعاً خلاف واقعہ ہے اس کی کوئی نوبت ہی نہیں آئی۔ حیدرآباد میں ٹھہر کر نورجہاں نے کافی روپیہ کمایا تھا اور اسے کسی امداد کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

اٹاوہ کی نورجہاں کا قصہ ختم ہونے کے بعد ۱۹۲۸ء یا ۱۹۲۹ء میں جبکہ فانی کی عمر پچاس کے قریب تھی ایک بار پھر یاس کا ہی کو اُبال آتا ہے اور "ستارۂ شام" کے عنوان کے تحت "کتاب فانی" (ڈاکٹر تبسم) کے صفحہ ۹۰ پر آگرہ کی داستانیں شروع ہوتی ہیں۔ یہ عنوان سلطان احمد صاحب کے ڈھائی سطری اقتباس سے شروع ہوا ہے کہ "ایک چہرہ کو فانی کی نگاہِ انتخاب سے نسبت دی جاتی تھی" اور "شبہ" کو "تقویت" پہنچانے کے لئے ۱۹۵۸ء کے "ساقی" میں اسی صفحہ ۷۰ (کتاب فانی بدایونی) پر جوش کے ایک مضمون میں سے کچھ سطریں نقل کی ہیں۔

"لیکن آگرے میں بھی فانی آسودگی سے دوچار نہیں ہوسکے۔ حالانکہ اس وقت وہاں لطیف، میکش، مخمور، شاہ دلگیر اور حافظ امام الدین جیسی ہستیاں موجود تھیں اور ان کے

ساتھ مقدس اور چھمو جان کی رومانی اور رنگین صحبتیں بھی شباب پر تھیں لیکن ان بھری صحبتوں میں بھی فانی اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتے تھے۔"[1]

جوش کے اس بیان سے میکش صاحب نے "استعجاب کا اظہار کیا ہے جو بمنزلہ تردید[2] فرماتے ہیں۔

"میں نے اس سے پہلے یہ نہیں سنا کہ فانی صاحب کسی ایسی صحبت میں شریک رہے ہوں جہاں چھمو جان (طوائف) بھی ہوں[3]۔ . . . . . . میں اس بات کا چشم دید گواہ ہوں کہ ایک ایسی ہی جگہ فانی صاحب نے تھوڑی دیر کی خوش وقتی کے لئے جانا چاہا۔ انھوں نے مجھ سے اصرار کیا لیکن میں نے معذوری ظاہر کی۔ ان کے ساتھ ان کے ایک دوست اور تھے۔ ان کو ساتھ لے کر وہ چلے۔ میں دور سے دیکھ رہا تھا۔ تقریباً آدھ گھنٹہ وہ گلی کے سامنے ٹہلتے رہے اور آخر واپس آگئے۔ اگر وہ اس زندگی کے اس زمانے میں عادی رہے ہوتے تو ایک اجنبی شہر میں جہاں کے عوام ان سے واقف نہ تھے وہ وہاں جانے سے ذرا بھی تامل نہ کرتے۔"[3]

یہ کیا غضب ہوا؟ میکش صاحب کے آخری الفاظ تو عجیب ہیں۔ انھوں نے تو فانی کے آگرے کے معاشقوں والی بات بالکل بگاڑ دی۔ لیکن زمانہ بھی عجیب کروٹیں لیتا رہتا ہے۔ وہ فانی جو آگرے میں گلی کے سامنے آدھ گھنٹہ ٹہل کر واپس آجائیں حیدر آباد پہنچ کر چھپن ستاون برس کی عمر میں ایسے پختہ کار ہو جائیں

---

[1] کتاب حیات فانی۔ ڈاکٹر تبسم ص ۶۸۔

[2] اردو ادب (شمارہ ۱) ۱۹۶۱ء۔

[3] اردو ادب (شمارہ ۱) ۱۹۶۱ء۔

اور ان کی آنکھ کا پانی ایسا ڈھل جائے کہ پرنس معظم جاہ کے یہاں رات کے وقت نور جہاں کے حیدر آباد آنے کی خبر سنیں اور "صبح اوٹھ کر وہیں چلے آئیں" اور پھر "تین چار مہینے تک مستقل آمد ورفت رکھیں" آگرے کی گلی میں تو ان کے ساتھ ایک دوست بھی تھے۔ حیدر آباد میں وہ اپنے گھر محلہ ملے پلی سے محلہ محبوب کی مہندی تک تین میل کی مسافت تنہا اور قیاس چاہتا ہے کہ پا پیادہ ہی طے کرتے ہوں گے کیونکہ اس زمانے میں ان کے پاس آنا بھی نہیں تھا کہ وہ نور جہاں کی واپسی کا کرایہ دے سکتے" ببین تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ "آگرے کا معاشقہ "پھُس پھُسا ہی رہا اور فانی کے ماتھے پر "ستارہ" چمک نہ سکا۔ اس سلسلہ میں صرف دو باتیں سامنے آئیں۔ ایک تو فانی کا ستارہ کے یہاں صرف "خوش وقتی" کے لئے اور دوسرا "گانا سننے کی خاطر جانا چاہنا۔ غور اور فیصلہ طلب امر یہ ہے کہ یہ واقعہ "معاشقہ" کہاں تک ٹھہرا اور اس میں "ناکامی" کس حد تک اور کہاں ہوئی؟

یہ ہیں فانی کے معاشقوں اور ان کی ناکامیوں کے دلچسپ قصّے جن میں ڈھونڈھے سے بھی نہ کوئی خاص معاشقہ ملتا ہے اور نہ ناکامی پہلا واقعہ گونڈہ والی گوہر جان کا تھا جو صرف ایک چیستاں معلوم ہوتی ہے۔ اس میں نہ کوئی "معاشقہ" ثابت ہوا اور نہ "ناکامی" کا سوال اٹھا۔ دوسرا رہا ننھن جان لکھنؤ والی کا معاملہ جس میں اگر کوئی بات نکلی تو صرف یہ کہ شروعات بھی ننھن جان کی طرف سے ہوئی اور ناکام بھی وہی رہی۔ فانی بری الذمہ قرار پائے بلکہ لکھنؤ ہی چھوڑ کر بھاگے۔ تیسرے نمبر پر نور جہاں آتی ہیں۔ اس میں "معاشقہ" تو ظاہر ہے مگر "ناکامی" یوں خارج از بحث ہے کہ اس سے فانی کے تعلقات رہے۔ ان کے یہاں اس کا آنا جانا رہا۔ ناکامی کے بجائے وہ بالکل کامیاب رہے۔ اب رہی اونچ نیچ اور آنا کانی یا رقابت کا معاملہ وہ تو شاہدانِ بازاری کے یہاں ایک معمولی اور ضروری جزو ہے۔ اور ہمیشہ ہوا کرتا ہے۔ کچھ

دن بعد یہ سلسلہ منقطع ہوگیا۔ ناکامی کا سوال نہ پیدا ہوا نہ ہوسکتا ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ خود فانی صاحب نے اپنی زبان یا قلم سے کسی ناکامی کا کبھی کوئی ذکر نہیں کیا۔ اِن باتوں کو اگر یار لوگوں کا حاشیہ کہیں تو کیا قباحت ہے۔

گھوم گھام کر وہی " والد سے کشاکش اور گھر کی چہار دیواری کے معاشقوں کی ناکامیاں " والی بات سامنے آتی ہے جس کا ذکر ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے پیش لفظ[1] میں کیا ہے اور قاضی عبدالغفار نے اپنے مقدمہ[2] میں " جوانی میں عشق کا شعلہ " بتایا ہے اور کہا ہے کہ " اسی مقام سے ان پر غم کا فلسفہ منکشف ہوا " اور پر کی اس تمام بحث و تمحیص کا لُب لباب یہ ہے کہ سیکڑوں ہزاروں آدمیوں کی طرح فانی بھی انسان تھے۔ درخت کے پتوں کی طرح ان کو بھی ہوا لگی۔ اپنا زمانہ انھوں نے " خوش وقتی " میں گذارا " کاناسن کر " گذارا اور نور جہاں کے ساتھ " دادِ عیش دے کر " گذارا۔ وہ ان آدمیوں میں سے تھوڑا ہی تھے جو بوالہوس اور تماشبین کہلاتے ہیں اور جن کی پوری زندگی بازار والیوں کے کوٹھوں پر گذرا کرتی ہے اور جو مسیں بھیگنے سے بال سفید ہونے تک نہ اپنی عادت بدل سکتے ہیں اور نہ خصلت اور جن کی " ناکامیوں " کی شان یہ ہوتی ہے کہ ان کی زندگی ان ہی بالاخانوں میں چلمیں بھرتے اور مسالہ پیستے ختم ہوتی ہے۔ فانی کو اگر ان چیزوں سے رغبت ہوتی تو اس حیدرآباد میں جہاں اس شوق کے لئے نہ صرف ہزاروں درواز ے کھلے ہوئے ہیں بلکہ بے حساب آسانیاں بھی موجود ہیں ایسی زندگی کیوں

---

[1] " حیات فانی " ڈاکٹر مغنی تبسم۔

[2] کلیات فانی۔

گذارتے جیسی انھوں نے گذاری۔ "ذوقِ جمال کی تسکین" کے ساتھ وہ اپنے "زخمِ دل کو پھر ہرا" کرسکتے تھے بالخصوص ایسے زمانے میں جب ان کا دل پریشان اور افسردہ تھا۔ حیدرآباد میں وہ تنگ دست بھی رہے اور خوش حال بھی۔ خوش حالی کے زمانے میں انھوں نے موٹر تو خریدی مگر ساتھ بیٹھ کر گھومنے پھرنے کے لئے کسی گوہر جان، تقن جان یا نور جہاں کا کوئی انتظام کبھی نہیں کیا۔ لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ لکھنؤ ہو یا اٹاوہ، گونڈہ ہو یا آگرہ انھوں نے جو کچھ کیا وہ "ایک دھوپ تھی جو ساتھ گئی آفتاب کے"۔ یہ کہنا کہ اس "دھوپ" نے ان کے دماغ کو مختل کردیا، ان کے چہرے کو جھلسا کر عمر بھر کے لئے بدنما بنا دیا یا ان کے ہاتھ مفلوج کر دئے سراسر ناانصافی ہے۔ ان کی زندگی اور شاعری پر "گوہر جانوں" "تقن جانوں" اور "نور جہانوں" کا اثر کچھ نہیں پڑا تھا۔ خدارا انصاف کیجئے اور فانی جیسے عظیم فن کار اور "اقلیم سخن کے تاجدار" کو اس کے اپنے مرتبہ پر فائز رہنے دیجئے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فانی کی پوری زندگی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان واقعات اور اسباب پر بھی نظر ڈال لی جائے جو ان کی زندگی پر اثر انداز ہوئے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ قدرتی طور پر وہ اپنے اس خاندانی نظام سے متاثر تھے جو جاگیردارانہ کہلاتا ہے۔ اپنی خاندانی وجاہت اور مرتبہ کا ان کو ہمیشہ خیال رہا۔ وکیل کی حیثیت سے جب وہ جج کے سامنے کمرۂ عدالت میں کھڑے ہوتے تو وہ خوب سمجھتے کہ یہ جج ان سے کہیں کمتر درجہ کا ہے۔ ان کو یاد رہتا کہ وہی جج شام کی خانگی محفل میں ان کو آنکھوں پر بٹھاتا اور ان کے سامنے جھک جھک جاتا ہے مگر کچہری میں وہ اس کو "حضور" اور "مائی لارڈ" کے الفاظ کے مخاطب کرنے پر مجبور ہیں۔ ایک مہاراجہ کشن پرشاد بہادر ضرور ایسے تھے جنھوں نے فانی کی قدر کی۔ اس چیز کا اظہار فانی نے کئی مرتبہ اور کئی جگہ کیا ہے۔ اپنی خاص

انفرادیت کے ساتھ ساتھ فانی کی طبیعت میں بلا کی خود داری تھی۔ نہ کبھی کسی سے امداد چاہی اور نہ امداد کرنے کی اجازت دی۔ کئی موقعے آئے کہ لوگوں نے ان کے بیٹوں کو ملازمتیں دلانی چاہیں مگر ہر مرتبہ انھوں نے اس چیز کو بہ لطائف الحیل ٹال ہی دیا۔ ان کی خودداری کا ذکر قاضی عبدالغفار نے اپنے مقدمہ[1] میں بہت تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ پرنس معظم جاہ بہادر کے یہاں وہ رات کے آٹھ بجے جاتے اور تین چار بجے صبح کے وقت واپس ہوا کرتے تھے۔ اس شب بیداری سے ان کی صحت پر مضر اثرات مرتب ہونے لگے۔ ایک مرتبہ انھوں نے پرنس سے عرض کیا کہ "ان کی عمر اور صحت رات کے جاگنے کی متحمل نہیں ہو رہی ہے۔ اگر اس وقت کی حاضری سے معاف فرمایا جائے تو سرفرازی ہوگی۔" پرنس نے فرمایا "بالکل ہی معاف ہے" اور موٹر بھیجنا موقوف کر دی۔ فانی بہت خوش ہوئے۔

فانی شاہ خرچ تھے۔ بیس ہزار روپیہ میں جائیداد فروخت کی اور وہ رقم کلکتہ اور بمبئی کے سفر میں ایک ایک پیسہ کرکے ختم کر دی۔ پیسہ کی قدر نہ کرنے کے بعض مرتبہ پیسے پیسے کو محتاج رہے مگر کبھی کسی سے اپنی حالت کا اظہار گوارا نہ ہوا۔ وکیل ہو کر کامیاب ہوئے اور وطن میں سکونت بھی اختیار کر لی مگر کچھ ہی دن بعد والدین نے داغِ مفارقت دیا اور انھیں بدایوں میں سکون نہ مل سکا۔ پھر اکر وطن چھوڑا۔ کبھی لکھنؤ، کبھی بریلی، کبھی آگرہ اور کبھی اٹاوہ اور آخر میں حیدرآباد بسایا مگر چین نصیب نہ ہوا۔ مصیبتوں اور پریشانیوں کے ماہ و سال کے مقابلہ میں آرام کی چند گھڑیاں بھی میسر نہ ہو سکیں۔ اسی غریب الوطنی کی حالت میں پہلے بیٹی اور پھر رفیقۂ حیات نے ساتھ چھوڑا۔ کسی جگہ بھی قسمت نے یاوری نہ کی اور کسی ایک جگہ ٹک کر فراغت کے ساتھ اور مستقل طور سے

---

[1] کلیات فانی

زندگی گذارنے کا موقع نصیب نہ ہوا۔ روشِ عام سے فانی ہمیشہ دور رہے اور مسلسل جد و جہد بھی کی مگر ناکامیوں نے کبھی پیچھا نہ چھوڑا اپنی اس کیفیت اور حالت کو ناخوشگوار اور تکلیف دہ سمجھنے کے بجائے انھوں نے اس کو ایسا خوشگوار، پرلطف اور نشاط انگیز بنا لیا کہ آج دنیا حیران ہے۔ اپنے دکھ اور تکلیف پر وہ روئے نہیں بلکہ ان میں ایک لذت محسوس کی۔ وہ تنہائی پسند اور خاموش طبیعت ضرور تھے مگر مردم بیزار نہ تھے۔ ان کی ان باتوں کو قنوطیت سے تعبیر کیا گیا مگر یہ حقیقت ہے کہ شوپنہار کی طرح وہ قنوطیت کے قائل نہ تھے کہ دنیا کے کاروبار کو ایک اندھی مشیت کا نتیجہ سمجھ لیتے۔ انھوں نے تو اس غم کو اپنے لئے پسندیدہ بنا لیا تھا۔ وہ خدا سے محبت بھی کرتے اور اس پر بھروسہ بھی رکھتے تھے

یارب تری رحمت سے مایوس نہیں فانی ‌ ‌ ‌ ‌ لیکن تری رحمت کی تاخیر کو کیا کہئے

یہ بات مسلمہ ہے کہ فانی دنیا دار، احباب پرست اور بیوی بچوں سے انسیت رکھنے والے آدمی تھے اور ان کی گھریلو زندگی خاصی خوشگوار رہی۔ غیور طبیعت اور خوددار ہونے کے علاوہ فانی انتہائی ذکی الحس بھی واقع ہوئے تھے۔ کسی اونچی اور حسب حیثیت ملازمت کا نہ ملنا اور حضور نظام تک رسائی نہ ہونا انھیں بہت شاق گذرا تھا۔ ملکی اور غیر ملکی سوال ان کی سمجھ سے بالاتر تھا، وہ سوچ بھی نہ سکتے تھے۔ چنانچہ یہی کہتے ہیں کہ

فانی دکن میں آکے یہ عقدہ کھلا کہ ہم ‌ ‌ ‌ ‌ ہندوستاں میں رہتے ہیں ہندوستاں سے دور

تصوف سے فانی کو پوری پوری دلچسپی تھی۔ ان کے کلام میں جبر و قدر کا مسئلہ مختلف طریقہ سے پیش کیا گیا ہے۔ غالب کی طرح انھوں نے جو کچھ کہا ہے دل سے کہا ہے، سمجھ کر کہا ہے اور خوب کہا ہے۔ دوسرے شعراء کی طرح فانی نے کوئی چیز بھی برائے گفتن نہیں کہی۔ ان کے یہاں ایک عجیب قسم کا اور نرالا اعتدال پایا جاتا ہے جس نے نہایت خوبی اور لطافت کے ساتھ بے اطمینانی کو اطمینان میں بدل دیا ہے۔ فانی حُسن پرست تھے۔ ان کے یہاں حسن و عشق کا بھی ذکر ہے۔ مگر ان کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے غیر شعوری طور پر عشق کو حقیقت کی منزل تک پہنچا دیا ہے۔ ان کی

شاعری میں گل و بلبل، شیشہ و ساغر، رقیب روسیاہ، معشوق، اس سے لگاوٹ، چوچلا، ہجر و وصال نہ ہونے کے برابر ہے۔ وہ قطعاً رسمی اور روائتی شاعر نہ تھے۔ ہر شاعر کے یہاں اس کا ایک معشوق ہوتا ہے جس کا عکس اور جس کی تصویر اس کے کلام کے بین السطور مل جاتی ہے۔ میر ہوں کہ غالب، مومن ہوں کہ داغ یہاں تک کہ امیر مینائی ہی کیوں نہ ہوں پردۂ زنگاری میں کوئی نہ کوئی ضرور ملے گا۔ مگر فانی کے یہاں بظاہر اس قسم کی چیز قریب قریب عنقا ہے۔ اگر یہ چیز صحیح ہوتی کہ انھیں طوائفوں سے دلچسپی تھی اور انھوں نے لکھنؤ، آگرہ اور اٹاوہ وغیرہ میں ان گلیوں کی خاک چھانی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کے یہاں اس کی جھلک کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی طرح دکھائی نہ دیتی۔

ڈاکٹر محمد فضل الرحمٰن خاں

کیا کوارک کا طبعی وجود ہے

مادہ بہت ہی چھوٹے چھوٹے ذرات سے بنا ہے۔ ان ذرات کو ایٹم (ATOM) کہتے ہیں۔ انیسویں صدی کے آخر تک سائنسدانوں کا خیال تھا کہ ایٹم ایک اٹوٹ شے ہے۔ مگر یہ حقیقت نہ تھی اور اب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ایٹم تین قسم کے ذرات سے مل کر بنا ہے۔ یہ ذرات ہیں پروٹان (PROTON)۔ نیوٹران (NEUTRON) اور الکٹران (ELECTRON) ان ذرات کی مختلف تعداد مختلف چیزوں کے ایٹموں میں پائی جاتی ہے۔ یہ تینوں انتہائی چھوٹے ذرات ہیں۔ یہ اتنے چھوٹے ہیں کہ عام آدمی کے لئے ان کا تخیل ہی بہت مشکل ہے۔

ایٹم کے دو حصے ہوتے ہیں۔ مرکزی حصہ نیوکلس (NUCLEUS) کہلاتا ہے۔ اس میں نیوٹران اور پروٹان ہوتے ہیں۔ نیوکلس کے چاروں طرف الکٹران بہت تیزی سے گردش کرتے ہیں۔ پروٹان۔ نیوٹران اور الکٹران کو ہم بنیادی ذرات (ELEMENTARY OR FUNDAMENTAL PARTICLES) کہیں گے۔

پروٹان نیوٹران اور الکٹران کی مختلف خصوصیات ہیں۔ الکٹران پر منفی مقدار برق (NEGATIVE ELECTRICAL CHARGE) ہے۔ پروٹان پر مثبت مقدار برق ہے مگر برقی جسامت کے لحاظ سے اس کی مقدار برق الکٹران کی مقدار برق کے برابر ہے۔ پروٹان وزن میں لگ بھگ الکٹران سے دو ہزار گنا بھاری ہے نیوٹران وزن

میں لگ بھگ پروٹان کے برابر ہے۔ مگر اس پر مقدار برق صفر ہے۔ ان باتوں سے یہ ظاہر ہے کہ نیوکلس پر مثبت مقدار برق ہوگی اور برقی جسامت کے لحاظ سے اس کی اور الکٹران کی مقدار برق کی نسبت ایک عدد سالم ہوگی۔

پروٹان۔ نیوٹران اور الکٹران کے علاوہ اور بھی بہت سے بنیادی ذرات دریافت ہو چکے ہیں لیکن ان تین کے علاوہ جو بنیادی ذرات ہیں وہ ایٹم میں بلاواسطہ نہیں پائے جاتے۔ مگر ان کا مطالعہ اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر ہم ان طاقتوں کو جو نیوکلس کے اندر کام کرتی ہیں اور اس کے ذرات کو مقید رکھتی ہیں پوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ لہذا ہمارے لئے ان بقیہ بنیادی ذرات کا مطالعہ ضروری ہے۔

اب تک لگ بھگ سو بنیادی ذرے معلوم ہو چکے ہیں اور ان کی بہت سی خصوصیات معلوم کی جا چکی ہیں۔ گو کہ ان کے بارے میں ابھی بہت سی معلومات ہونا باقی ہیں۔ کئی بنیادی ذرے پہلی دفعہ کائناتی شعاعوں (COSMIC RAYS) کے مطالعہ کے درمیان دریافت ہوئے۔ مگر اب یہ سب تجربہ گاہ میں پیدا کئے جا چکے ہیں۔

ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ اب تک جتنے بھی بنیادی ذرے معلوم ہو چکے ہیں برقی جسامت کے لحاظ سے ان کی اور الکٹران کی مقدار برق کی نسبت ایک عدد سالم ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ یہی بات نیوکلس کے لئے بھی لاگو ہوتی ہے۔

چند سال ہوئے امریکی ماہر طبیعیات "GELL MANN" اور ایک اسرائیلی فوجی آفاشی NEEWAN نے ایک نظریہ پیش کیا جس میں ایسے بنیادی ذرات کی پیشین گوئی کی گئی کہ جن کی مقدار برق الکٹران کی مقدار برق کا ایک تہائی اور دو تہائی ہے یعنی یہ ایسے ذرات ہوئے کہ جن کی اور الکٹران کی مقدار برق کی نسبت ایک عدد سالم نہیں ہے لہذا یہ ذرات ایک خصوصی حیثیت کے حامل ہیں۔ ان ذرات کو کوارک (QUARK) کا نام دیا گیا ہے۔ اب تک یہ تجربہ گاہ میں دریافت نہیں کئے گئے تھے بہت سے ماہرین کا یہ خیال تھا کہ شاید یہ ذرات صرف ایک نظریاتی ضرورت پورا کرتے ہوں۔ اور ان کا کوئی طبعی وجود نہ ہو۔

کبھی کبھی کائناتی شعاعوں کی شدت ایک کافی وسیع علاقہ میں وقتی طور پر بڑھ جاتی ہے۔ اس کو کائناتی شعاعوں

کی بوچھار (COSMIC RAY SHOWERS) کہتے ہیں۔ جب یہ بوچھار آتی ہے تو اس علاقہ میں بنیادی ذروں کی تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔ کائناتی شعاعوں کی بوچھار کا مطالعہ کئی تجربہ گاہوں میں کیا جا رہا ہے۔ حال میں (MC CUSKER AND CAIRNS) کلاؤڈ چیمبر (CLOUD CHAMBER) کی مدد سے اس کا مطالعہ کر رہے تھے۔ ان کو چند ایسے ذرات کے فوٹوگراف حاصل ہوئے کہ جن کی مقدار برقی الکٹران کی مقدار برق کی دو تہائی معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح ماہرین نے کوارک (QUARK) کے طبعی وجود کو تقریباً ثابت کر دیا ہے۔ اگر مستقبل کے تجربوں نے ان ماہرین کے اخذ کئے ہوئے نتائج کو پوری طرح ثابت کر دیا تو یہ بنیادی ذرات کے سلسلے میں پچھلے تقریباً بیس سال کے عرصہ کا ایک عظیم کارنامہ مانا جائے گا۔

اصغر عباس[1]

(مرتب)

حالی کے خطوط سرسید کے نام

(غیر مطبوعہ)

حالی کی ملاقات سرسید سے نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کی رفاقت میں ۱۸۶۷ء میں ہوئی۔ کچھ دنوں جب مدرسۃ العلوم کے چندہ کی فراہمی کے لئے سرسید نے پنجاب کا سفر کیا تو لاہور میں حالی سے دوبارہ ملاقات ہوئی۔ مولانا حالی سرسید کے جذبہ خدمت قوم اور ان کے بے ریا اخلاص سے متاثر ہو چکے تھے۔ حالی نے اپنی تحریروں کے ذریعہ علی گڑھ تحریک کے معنی و مقاصد کی ترویج و اشاعت میں بیش از بیش حصہ لیا۔ وہ مجلس خزینۃ البضاعۃ کے ممبر ہوئے اور جہاں ضرورت ہوئی چندہ کی فراہمی کے لئے خود بھی گئے۔ سرسید حالی کو شملہ سے ایک خط میں لکھتے ہیں "شملہ میں میرے لئے اس سے بڑھ کر کونسی نعمت ہو سکتی ہے کہ چند روز آپ کی صحبت رہے میرا رمضان بیچ میں عید ہو جاوے گا آپ بلا تامل تشریف لائیے مکان، دل آنکھیں ... حاضر ہیں" اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید کے دل میں حالی کی کتنی قدر و منزلت تھی لیکن حیرت ہے کہ اتنے گہرے روابط کے باوجود حالی کے مکاتیب کے مجموعوں میں سرسید کے نام کوئی خط نہیں ملتا۔

---

[1] ریسرچ اسکالر شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

یہاں حالی کے چار غیر مطبوعہ خطوط پیش کئے جا رہے ہیں۔ یہ خطوط سر سید کے نام ہیں۔ ان میں پہلا خط اس لئے بھی اہمیت کا حامل ہے کہ یہ حالی کے ابھی تک دستیاب شدہ خطوط میں سب سے قدیم ہے۔

ان خطوط سے ہمیں حالی اور علی گڑھ تحریک کے تعلق کی نوعیت کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے یہی نہیں بلکہ ان خطوط میں علمی و ادبی نکات کا ذکر بھی نہایت صاف اور سلجھے ہوئے انداز میں ملتا ہے (ملاحظہ ہو خط نمبر ۱، ۲، ۳، ۴)۔ یہ خطوط مولانا آزاد لائبریری کے ذخیرۂ مخطوطات سے دستیاب ہوئے ہیں۔ راقم مولانا آزاد لائبریری کے شکریہ کے ساتھ یہ خطوط شائع کر رہا ہے۔

(۱)

جناب مولوی صاحب مخدوم و مکرم و مطاع و محترم دامت برکاتہم بعد تسلیم و نیاز کے التماس یہ ہے کہ وہ مکرمت نامے جو کہ یہاں ۱۲ر جولائی کو پہنچ گئے تھے وہ مجھے آج ۱۴ر کو ملے کیونکہ ۱۲ر کو میں دفتر نہیں گیا تھا اور ۱۳ر کو اتوار آپڑا۔ یہ یہ میورکو اول سے آخر تک کمال شوق کے ساتھ ملاحظہ فرمانا اور اس خیال سے کہ شاید ہماری رائے مولف کے حق میں مضر ہو اس کے ساتھ ان پر رائے کا نہ بھیجنا اور اس کی روانگی میں توقف نہ فرمانا اور دو دو جملے ایک بجا لفظ کو اصل کتاب سے کاٹ دینا یہ سب باتیں اور بعض اور ضمنی باتیں ایسی ہیں جو بے اختیار آپ کی شکر گزاری پر مجبور کرتی ہیں۔ فجزاکم اللّٰہ عنا احسن ما یجزی المحسنین ومتعنا بطول بقاکم ابد الآبدین ودھر الداھرین۔ میں حیران ہوں کہ آپ نے رسالہ مذکور کے ساتھ ان پر رائے کیوں نہ بھیجی جو کچھ آپ نے اس کی نسبت تحریر فرمایا ہے میرے نزدیک یہ کچھ کم نہ تھا رہی یہ بات کہ الہام کی حقیقت جو آپ سمجھے ہوئے ہیں وہ اس مضمون کے خلاف ہے سو یہ امر آخر ہے میرے نزدیک کتاب کی نسبت جو کسی سے رائے لی جاتی ہے گویا اس سے یہ پوچھا جاتا ہے کہ یہ کتاب فی حد ذاتہ کیسی ہے اور تصنیف و تالیف کے متعارف طریقہ میں کون سے

رجہ پر واقع ہوئی ہے نہ یہ کہ اس کے مضامین صاحب رائے کے عقیدے کے موافق ہیں یا نہیں۔ہاں البتہ
آپ ان پر رائے لکھ کر آخیر میں یہ بھی لکھ سکتے ہیں کہ الہام کے باب میں میری رائے اس رسالہ کے مضمون کے
خلاف ہے اور یہ فقرہ اس کے حق میں کچھ مضر نہ تھا۔بہر حال جب آپ اس کو بھیج چکے اب جواب دیا کرنی
عبث ہے مگر مجھ کو صرف یہ کھٹکا ہے کہ وہاں ایک مجہول وگمنام آدمی کی تالیف پر دیکھئے کچھ التفات ہو یا
نہ ہو۔میں گورنمنٹ کی میزان التمیز کی تین چار برس سے خوب سیر دیکھ رہا ہوں مگر حوائج بشری کا منہ کالا ہو
جو بار بار اس مصرع کا مصداق بناتی ہیں۔من جرب المجرب حلت بہ الندامہ میرے نزدیک
آپ کی رائے خاکسار کے حق میں بہت مفید تھی خصوصاً یہ فقرہ کہ "بڑے بڑے پادریوں نے جو اس باب
میں لکھا ہے اس سے یہ مضمون اگر بہتر نہیں تو کسی طرح کم بھی نہیں" انگریز لوگ اگر اس کو مبالغہ نہ سمجھیں
تو حد اجانے کیا سمجھیں۔ان کے نزدیک کوئی "نیٹو" "کسی یوروپین کی برابری نہیں کرسکتا۔اب بھی اگر ممکن اور
مناسب ہو تو اس قدر جتا دینا بہتر معلوم ہوتا ہے کہ یہ مضمون خاص توجہ کے قابل ہے آپ کی یہ تصدیق میں اعتنائے
ہم اس سبب سے کرتے ہیں کہ آپ نے بنی نوع کی ہمدردی کا بیڑا اٹھایا ہے۔ ؎

آنرا کہ بود نکوئے در فرجام | ہم محرم خاص آید وہم مرجع عام
آسان بنود کشاکش پاس قبول | زنہار نگردی بہ نکوئے بدنام

پولندہ کا محصول کسی طرح آپ کی طرف عائد نہیں ہوسکتا۔اگر کاش آپ کی رائے اس
کے ساتھ چلی جاتی تو البتہ عرفاً وہ ایک آپ کا کام ٹھہر سکتا تھا اب محصول کا دینا میرے ذمہ ہے ہذا۔
اس کے جواب میں اگر کوئی خاص امر قابل تحریر ہو تو خیر ورنہ میں آپ کو بار بار جواب لکھنے کی
تکلیف نہیں دیتا۔ والتسلیم مع الف الف تکریم۔ ۱۵ر جولائی ۱۸۷۳ء

خاکسار الطاف حسین عفی عنہ
نائب مترجم سررشتہ ڈائرکٹری پنجاب

(۲)

عالی جناب صاحب سکریٹری کمیٹی خازن البضاعۃ زاد مجدہم التسلیم اولے بالتقدیم عنایت نامہ اور اس کے ہمراہ ہدایات انتخاب کتب فارسیہ خاکسار کے پاس پہنچیں افسوس ہے کہ مجھ کو پہلی ہی خدمت کی بجاآوری سے عذر کرنا پڑا اور اگر عذر نہ کروں تو ضرور جھوٹا بننا پڑے۔ بالفعل میجر ہالرائڈ صاحب بہادر نے چار کتابوں کی تصحیح پر مجھ کو مامور کر رکھا ہے اور میری خاص ڈیوٹی اس کے علاوہ ہے ان چاروں کی بابت تقاضے پہ تقاضا چلا آتا ہے اور میرے ہوش اڑے جاتے ہیں ظاہرا حضور کی تحریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انتخابات مطلوبہ بہت جلد طیار ہونے چاہئیں اور کل صفحوں کی تعداد حسب ایمائے شریف ۵۰۰ ہوتے ہیں پس مجھے امید نہیں ہے کہ میں ایسی کم فرصتی کی حالت میں بہت جلد اس خدمت سے عہدہ برآ ہو سکوں۔

اس خدمت کے سرانجام کے لئے میں نے یہ تدبیر نکالی ہے کہ دو تین صاحبوں کی ممبری کے لئے آپ کی خدمت میں اور سفارش کروں جن کے نام نامی ذیل میں درج کرتا ہوں۔ الف نواب محمد علی خاں صاحب خلف الصدق نواب محمد مصطفیٰ خاں مرحوم دوسرے مولوی احسان الرحمٰن خاں صاحب۔ خلف الصدق نواب موسیٰ خاں مرحوم تیسرے البشرطیکہ قرارداد کمیٹی کے خلاف نہ ہو منشی حکم چند صاحب مدرس اول زبان ہائے مشرقی ڈسٹرکٹ اسکول دہلی اور اگر ان کی ممبری منظور نہ ہو تو مولوی رحیم بخش صاحب مدرس مدرسہ مذکور یا مولوی الفت حسین صاحب مدرس اینگلو عربک اسکول دہلی۔ یہ چاروں صاحب میرے نزدیک اس کام کو بوجہ دلخواہ انجام دے سکیں گے۔ دوسرے ایک دوسرے کی صلاح بھی معاون ہمدگر ہوگی۔ اگر یہ تجویز آپ کو منظور ہو تو میرے نزدیک یوں کرنا چاہئے کہ جملہ کتب مجوزہ اور ان کے علاوہ چند اور کتابیں جن کا ذکر آگے کیا جائے گا حسب مدارج استعداد جماعت خمسہ یا پنج حصوں پر تقسیم کی جائیں اور ایک حصہ ہم پانچوں شخصوں کو بغرض انتخاب سپرد کر دیا جائے۔ اس صورت میں امید ہے کہ یہ کام بعنایت الٰہی جلد تر سرانجام ہو جائے۔

شرائط انتخاب میں سے یہ بات بھی ہونی ضرور ہے کہ مضامین عشقیہ اور الفاظ فحش وبایا ثلہ سے احتراز کیا جائے ان پانچوں صاحبوں کو سوا ان کتابوں کے جن کا انتخاب ان میں سے ہر ایک کے ذمے کیا جائے باقی کتابوں کے نام سے بھی آگاہ کرنا چاہئے اور یہ بھی لکھنا چاہئے کہ فلاں فلاں جماعت کے لئے فلاں فلاں کتاب تجویز کی گئی ہے تاکہ ہر ایک شخص اپنے اپنے متعلق جماعت کے استعداد کا اندازہ بخوبی کر سکے جو کتابیں اور مضامین میرے نزدیک پڑھانے کے قابل ہیں وہ یہ ہیں۔ توقعات کسریٰ، زلیخائے فردوسی، قصائد قاآنی، غالب کے باقی قصیدوں کی تشبیہات، فیضی کے اکثر قصائد (جن کو میں عرفی کے قصائد سے بمراتب بہتر جانتا ہوں) نظیری کے قصائد فیج کوسٹم کالکٹر کی پانچ نثروں میں سے ایک دو نثر (یہ کتاب جلالائے طباطبائی عمدہ منشات میں سے ہے اس میں ایک مضمون کو پانچ اسلوب سے بیان کیا ہے جن میں سے ہر اسلوب بہ نسبت دوسرے اسلوب کے مشکل یا آسان ہوتا چلا گیا ہے) اگر یہ صورت حضور کو منظور نہ ہو تو پانچ جماعتوں میں سے ایک جماعت کے لئے (جس کو آپ اختیار کریں) انتخاب کرنے کا میں ذمہ دار ہوتا ہوں۔ پہلی صورت میں ایک دقت مجھ کو بھی معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ جب تک ہر ایک انتخاب کرنے والا یہ نہ دیکھ لے گا کہ باقی چار جماعتوں کے لئے کس کس درجہ کا انتخاب کیا گیا ہے تب تک وہ اپنی متعلق جماعت کی استعداد کا اندازہ بخوبی نہ کر سکے گا پس ضرور ہے کہ انتخاب کنندہ ایک شخص ہو یا چند اشخاص کی ایک جماعت متفقہ ہو لیکن جب کہ اشخاص موصوف الذکر سب، دلی میں موجود ہیں تو ممکن ہے کہ ایک دوسرے کے طرز انتخاب سے واقفیت حاصل کر سکے۔ بہر حال جو کچھ آپ کی رائے مبارک میں مناسب ہو اس سے جلد تر مطلع فرمایئے۔ نواب محمود علی خاں صاحب بالفعل دہلی میں موجود ہیں اگر ان کو ممبر کرنا ہو تو یہیں ان کے نام خط روانہ فرمائیں۔

زیادہ حد ادب۔

خاکسار الطاف حسین عفی عنہ
از دہلی

(۱۳)

عالی جناب سید صاحب دام ظلہم العالی

لمدرسۃٍ قد اُسس بنیانہا — علی التقویٰ من اللہ وحب قوم

وکانوا منغمسین بحبّ جہلٍ — دنا موا کلّ نومٍ بعدَ نوم

ان دونوں شعروں میں لفظاً و معنًی کوئی بڑا خلل معلوم نہیں ہوتا مگر پہلے تین مصرعوں کا وزن ٹھیک نہیں ہے ہر ایک مصرع کا وزن اس تقطیع کے موافق ہونا چاہیے مفاعیلن مفاعیلن فعولن لیکن اس تقطیع کے موافق صرف چوتھا مصرع وزن میں پورا اترا ہے میں نے جرأت کر کے پہلے تین مصرعوں میں کسی قدر تصرف کیا ہے اور چوتھا مصرع بدستور رہنے دیا ہے خدا کرے آپ کو پسند آجائے۔

لہٰذا خیر دارٍ اسّسوہا
علی التقویٰ الالٰہ وحبّ قوم
وقد خاضتہ ابحار الجہل خوضاً
دنا موا کلّ نومٍ بعدَ نوم

تیسرے مصرع میں اختلال وزن کے سوا ایک تھوڑی سی لغزش عربیت کی بھی تھی کیونکہ انغماس کا صلہ فی کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے کما یقال انغمس فی الماء ولا یقال بالماء اور خوض بغیر واسطہ حرف جر کے متعدی الی المفعول ہوتا ہے کما یقال خاض الماء وخاض البحر۔ زیادہ حد ادب

عریضہ نیازمند الطاف حسین از دہلی

میں اب مفتی صدر الدین خاں مرحوم کے مکان میں نہیں رہتا جب سے قبائل کو وطن سے بلا لیا ہے

عبدالرحمٰن مرحوم خلف میر افضل مرحوم کی حویلی مقبوضۂ اہلیہ سید محمد احمد خاں صاحب میں آرہا ہوں دکوچۂ پنڈت کے متصل ہے۔

۲ رمئی ۱۸۸۳ء

(۴)

عالی جناب سید صاحب وقبلہ مدظلہم العالی۔

تسلیم۔ ظہیر کا شعر جو تحریر فرمایا ہے میرے نزدیک بہت صاف ہے

کناغ چند ضعیفے بخون دل بتند

تو جمع کاری کا ین اطلس ست داین سیفور

کناغ تار ریشم اور ریشم کے کیڑے دونوں کہتے ہیں۔ یہاں اول معنی مقصود ہیں۔ یعنی ریشم کے چند تار ضعیفے سے مراد ریشم کا کیڑا ہے یعنی ایک زار و نزار جانور چند تار ریشم کے خون دل یعنی اپنی جانکاہی اور کوشش سے پورتا یا تنتا یا کاتتا ہے۔ تو ان تاروں کو فراہم کرتا ہے اور کسی کا یعنی کسی کے بنے ہوئے کپڑے کا نام اطلس اور کسی کا سیفور رکھتا ہے۔ اطلس اور سیفور دونوں ریشمی کپڑوں کے نام ہیں۔ ضعیفے میں یائے تحتانی وحدت یا تحقیر کے لئے معلوم ہوتی ہے ترکیب صاف ہے این اور آں فارسی میں ایک اور دوسرے یا فلاں و بہماں کے معنی میں اکثر آتے ہیں سعدی فراہم نشینند تر دامنان کہ این مزید خنک ست و آں دام نان پہلے مصرعے کے بعد وگویند محذوف ہے جیسا ظہیر کے شعر میں جمع آری کے بعد وگوئی محذوف ہے۔ نواب صاحب جمعہ کے دن سردھنہ گئے ہیں ملاقات کے وقت ان سے بھی ذکر یا جائے گا۔ ان کے ہاں ظہیر کے قصائد ہیں جو کہ منشی ذکاء اللہ صاحب مستعار لے گئے ہیں مگر ان کی

تحریر سے معلوم ہوا کہ سخت غلط ہیں۔ ایک اور نسخہ اونھوں نے منشی سدا سکھ لال سے الہ آباد میں لیا ہے
اوس کی بہت تعریف لکھتے ہیں۔ یہاں اور کوئی صحیح یا غلط قلمی نسخہ ملنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ آذربیجان جو
ایران کا شمالی مغربی صوبہ ہے اوس میں ۵۵۵ھ اور ۶۲۲ھ ہجری کے اندر اندر چھ بادشاہ اتابکان آذربایجان
کے نام سے ہوئے ہیں جن میں سے چوتھا ابوبکر نصرالدین ابن آتابک محمد ہے ظہیر اوس کا مداح ہے چودہ برس
سلطنت کی ہے۔ وجہ معین مارچ کے ختم پر بابت ہر دو ماہ ارسال کئے جائیں گے۔ پچاس روپیہ اکلی مولوی
اکبر صاحب کو بھیجے ہیں اس سبب سے دیر ہوئی۔ زیادہ حد ادب۔

عریضہ الطاف حسین از دہلی

۲۴/ مارچ

فکر و نظر

مدیر

مسعود حسین خاں

شمارہ ۲

جلد ۱۱

سنہ ۱۹۷۱ء

جلد ۱۱ — شمارہ مسلسل نمبر ۴۲ — شمارہ (۲)

قیمت سالانہ — دس روپے (عـہ/) — علاوہ محصول ڈاک

قیمت فی پرچہ — ڈھائی روپے (عـا/) — (علاوہ محصول ڈاک)

فکر ونظر کے سلسلے کی ساری خط وکتابت قاضی شریف الحسن بلگرامی
شعبۂ لسانیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پتے سے کی جائے

لیتھو کلر پرنٹرس علی گڑھ فون ۷۸۵

فکر و نظر

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱	ڈاکٹر ضیاء الدین احمد	پروفیسر رشید احمد صدیقی	۵
۲	گئو دان : تصنیف یا ترجمہ	ڈاکٹر مسعود حسین خاں	۳۷
۳	ہندوستان میں انسانی معیار کی بلندی اور بقا کے لئے اچھے انتظامیہ کی ضرورت	پروفیسر قمر حسین فاروقی	۵۵
۴	سرسید اور قومی تحریک	ڈاکٹر نور الحسن	۶۳
۵	بکٹ کہانی کا مصنف اور اس کا وطن	ڈاکٹر عبد الغفار شکیل	۸۱

پروفیسر رشید احمد صدیقی

ڈاکٹر سر ضیاءالدین احمد

میرے دیار (اضلاع مشرقی) اور اسکول کے دنوں میں یہ خیال عام تھا اور ایسا خام بھی نہ تھا (عام اور خام کی رعایت کی معذرت چاہتا ہوں) اس لیے کہ اس ہنر کا التزام ان اطراف میں کبھی بہت مقبول تھا) کہ ریاضی میں مسلمان بالعموم کمزور ہوتے ہیں۔ جس کا سب سے نمائندہ نمونہ اپنے کو سمجھتا تھا۔ چنانچہ رسوائی اور محنت سے بچنے کے لیے ریاضی پر اتنی توجہ نہیں صرف کرتا تھا۔ جتنا اپنے مسلمان بنے رہنے پر۔ بڑا ہوا، زمانہ اور زندگی ہی نہیں مسلمانوں کے بھی چلن دیکھے تو معلوم ہوا کہ میرے جیسے مسلمانوں کی کمی نہیں۔ اسکول ہی میں خبر مشہور تھی اور اس کا تذکرہ اس شوق سے کیا جاتا جیسے یہ حقیقت افسانہ ہو یا افسانہ حقیقت کہ علی گڑھ میں ایک ڈاکٹر ضیاءالدین ہیں جن کی ریاضی میں مہارت کی دھوم ولایت تک ہے۔ وہ بڑے سے بڑے عبارتی سوال زبانی حل کر دیتے ہیں۔

معلوم نہیں اب اس لفظ "عبارتی" کا مفہوم کسی کے ذہن میں باقی رہ گیا ہے یا نہیں جب ریاضی اتنی عبارتی نہیں رہی جتنے عبارتی مسلمان۔ اُس زمانے میں ریاضی کے سوالات دو قسم کے ہوا کرتے، ایک کسر کے جن میں صرف ہندسے اور طرح طرح کے علامات ہوتے، دوسرے عبارتی ہوتے جو کہ مسمّٰی زید، عمر، بکر یا سود در سود یا مختلف سمتوں سے دو تیز آنے والی ریل گاڑی

ہوتیں جو ایک دوسرے سے ٹکرانے کے بجائے ایک دوسرے سے پہلو بچا کر نکل جاتیں یا وہ کیڑا جو کسی ستون پر جتنا
چڑھتا اس سے زیادہ ورنہ اتنا ہی نیچے سرک آتا۔ ریاضی میں جو نیاز مند تھے ان کو تھوڑی سی پناہ کسر کے سوالات
میں مل جاتی۔ عبارتی سوالات ہم میں کسی کے بس کے نہ تھے۔ ریاضی کے ان مقتولین یا معصومین میں اکثر اس کا مقابلہ
رہتا کہ کون کس ارتھمیٹک سے کتنے بڑے سے بڑے سوالات ڈھونڈ لاتا ہے پھر فرصت کے اوقات میں اسکو
اس شوق سے پڑھتے جیسے آجکل جاسوسی ناول پڑھے جاتے ہیں اس کے بعد ریاضی کے اپنے اپنے ہیروؤں کی طرف
ذہن منتقل ہوتا کہ وہ اس سوال کو حل کر سکتا تھا یا نہیں۔ اس پر بہت کم اتفاق ہوتا تھا کہ کسی کا ہیرو اس سوال
کو کر سکتا تھا، اس لئے یہ صحبت اکثر بدمزگی پر ختم ہو جاتی۔

لنگڑی کسر کا مفہوم یا شکل دیکھنے میں ایسی ہوتی جیسے بے شمار کنکھجورے ایک دوسرے میں گڈمڈ ہوں کسر
کے ان سوالات کا اتا پتا ہم میں ہر شخص کسی دوسرے کو بتائے بغیر ذہن میں محفوظ کر لیتا تاکہ وقت ضرورت ریاضی
کے کسی سورما کی آبرو ریزی کی جا سکے۔ ہم کو ریاضی داں ہونے کی اتنی فکر نہ تھی جتنی ریاضی کے مربی یا مفکر ہونے کی۔
اور کیسے کیسے جتن اس کے لئے کئے جاتے تھے وہ آج تک یاد ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے بارے میں مشہور تھا کہ وہ ولایت سے ریاضی کی اعلیٰ سے اعلیٰ درجے کی ڈگریاں لائے
ہیں اور اب ریاضی کا کوئی حل طلب مسئلہ باقی نہیں رہا۔ یہ مژدہ اُن ساتھیوں کو جو میری طرح ریاضی میں صفر تھے
سنایا جاتا۔ منطق کچھ اس طرح کی ہوتی کہ ہم اور ڈاکٹر صاحب ایک عہد میں ہیں اور مسلمان بھی ہیں اس لئے ڈاکٹر صاحب
ہم جیسے ہوں یا نہیں، ہم اُن جیسے ضرور ہیں! علی گڑھ آیا اور ریاضی کو اختیاری مضمون کی حیثیت سے لیتے ہوتے اپنے
ساتھیوں کو دیکھا تو بڑی حیرت اور خوشی ہوئی لیکن اس کی تہ میں منطق وہی تھی جس کا ذکر اوپر آیا ہے۔

اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کے ہمعصر ڈاکٹر گنیش پرشاد کی ریاضی کی بھی بڑی شہرت تھی، یہ کوئنس کالج بنارس
میں پڑھاتے تھے۔ مسلمان طالب علموں کے لئے یہ بھی ہوّا کی حیثیت رکھتے تھے اور ہم میں ہر ایک چاہتا تھا کہ کسی طرح
ایک نظر ان کو دیکھ لے۔ ہائی اسکول کا امتحان دینے بنارس جانا ہوا۔ اتفاق سے کوئنس کالج امتحان کا مرکز
تھا۔ پہلے ہی دن خبر ملی کہ ڈاکٹر گنیش پرشاد تشریف لا رہے ہیں۔ امتحان میں شریک ہونے والے ہم سب امیدوار
ایک جانب مؤدب کھڑے ہو گئے۔ ڈاکٹر صاحب نمودار ہوئے۔ قد و قامت چہرے مہرے کے اعتبار سے غیر معمولی

تھے لیکن ریاضی میں ان کے باکمال ہونے کا ہم پر ایسا اثر تھا جیسے ہم کسی یورپین کلکٹر اور مشرقی دیوتا دونوں کی زد میں ہوں۔ برآمدے میں آئے تو ایک چپراسی آگے بڑھ کر ان کے جوتے صاف کر دیئے۔ دوسرے نے ٹینس کی چلمن اٹھائی اور ڈاکٹر گنیش پرشاد بغیر کسی طرف نظر اٹھائے کمرے میں داخل ہو گئے۔ ہم نے اطمینان کا سانس لیا جیسے ایک دیرینہ آرزو پوری ہو گئی اور ایک موہوم خطرے سے بھی بچ گئے۔ کبھی کبھی ہندو ساتھیوں سے اس پر گرما گرم بحث بھی ہو جاتی کہ ڈاکٹر گنیش پرشاد افضل تھے یا ڈاکٹر ضیاءالدین۔ آج کے دن ہوتے تو اس اختلاف پر معلوم نہیں کیسا اشتعال برپا ہو جاتا۔ لیکن اس زمانے میں آپس کی دوستی کو مذہب سے قطعاً دور، علیحدہ اور بلند رکھتے تھے۔ اور اس طرح کی بحث کو تفریحی اُلٹے سیدھے کسی فقرے پر ختم کر دیتے۔ دوسری طرف ہم مسلمان طالب علم اس فارمولے کو معرض بحث میں لائے یا آپس میں کسی کو بتائے بغیر قبول کر لیتے اور مطمئن ہو جاتے کہ ڈاکٹر ضیاءالدین برتر تھے اس لئے کہ ہم سب میں وہ تنہا ریاضی کے فن میں کامل تھے۔ دوسروں کا کیا اُن کے ہاں تو سبھی ڈاکٹر گنیش پرشاد ہوتے ہیں۔

امتحان ختم ہوا تو ساتھیوں نے ہندو کالج دیکھ آنے کا پروگرام بنایا۔ کالج کے حدود میں داخل ہوئے تو پوچھنے پر ایک شخص نے بتایا کہ سامنے جو مندر دکھائی دیتا ہے وہاں چلے جاؤ سب کچھ معلوم ہو جائے گا۔ مندر کے آس پاس کچھ لوگ تھے جن میں دو خاص طور پر نمایاں تھے۔ دونوں یورپین۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ ایک مسز اینی بسنٹ تھیں۔ دوسرے مسٹر جی۔ ایس۔ آرنڈیل۔ مسز بسنٹ اپنی تحریک تھیاسوفی، تقریروں، ہندو کالج سے شیفتگی اور تند سیاسی رجحانات کے سبب سے تمام ملک میں مقبول و محترم تھیں ان کو دیکھ کر ہم سب بہت متاثر ہوئے۔ اُن کی شخصیت میں ایک خاص طرح کا دبدبہ اور ایک پُراسرار کشش ملتی تھی مسٹر آرنڈیل کالج کے پرنسپل یا اسکول کے ہیڈ ماسٹر تھے۔ نامطبوع حد تک سپید رنگت، سپید ہی دھوتی کرتہ میں ملبوس۔ لباس، رنگ، نسل و نژاد، گرد و پیش کہیں بھی کوئی مناسبت نظر نہ آئی۔ شاید یورپین لباس میں بھی سجتے ہوں۔ *

مندر بڑا خوش نما تھا۔ سب سے زیادہ دلکش اور پُرکشش ایک دیوی کی مورت تھی۔ غالباً علم کی دیوی سر کی، پتھر میں نسوانی حسن اور ماورائی تقدس کو اس طرح یکجا کر دیا کہ کون کہاں شروع اور کہاں ختم ہوتا ہے یاد

کو علیحدہ علیحدہ دیکھنا اور سمجھنا دشوار ہوجائے انسانی ہنر کا معجزہ ہے۔ مندر کے دروازے پر یا مجسمہ کے آس پاس سنسکرت کا یہ فقرہ کندہ تھا "ودّیا دھرمے سٗو بھتے" آٹھویں جماعت تک ہندی لازمی مضمون کی حیثیت سے پڑھی تھی۔ اس لئے بغیر کسی مدد کے یہ کتبہ پڑھ گیا۔ اس کے جو الفاظ تھے وہ اسکول میں اکثر کانوں میں پڑا کرتے تھے اس لئے اپنے اطمینان کے معنی بھی پہنالئے یعنی علم اور ایمان سے نفس انسانی کی آراستگی ہوتی ہے۔ صحیح یا غلط اُس وقت یہی بتایا گیا کہ جو کچھ سمجھا تھا وہ غلط نہ تھا۔ خیال آتا ہے کہ علم اور دھرم کے ہندو تصور کو اگر یکجا اور مجسّم دیکھنا چاہیں تو ایسا ہی نسوانی پیکر موزوں ہوسکتا ہے جیساکہ سرسوتی دیوی کا تھا۔ اس کی بھی خوشی ہوئی تھی کہ سنسکرت سمجھ سکا۔ وہ بھی ایسی سنسکرت جو ادھر اُدھر نہیں، خاص بنارس کے شوالے پر نقش تھی۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اور آتی ہے تو کتنی دوسری باتوں کو بھلا دینے والی ہوتی ہے کہ طلوع تہذیب کی اوّلین کرنوں سے روشنی اور گرمی پاکر کچھ سیدھے سادے، اَن پڑھ اَن گھڑ لوگوں نے اچھی زندگی بسر کرنے کے لئے جو دو چار کلمے کہہ دیئے وہ آج ان تمام مفروضات و مسلّمات پر بھاری انسانی فکر و فن کی ترقی و تگ و تاز کی کبھی بھی نفی نہیں کرتے بلکہ ترغیب دیتے ہیں۔

علی گڑھ آکر ڈاکٹر ضیاءالدین صاحب کو دیکھا۔ میانہ قد، بھرا بھرا جسم، اعتبار و یگانگت کو دعوت دیتا ہوا چہرہ، مختصر سیاہ گول گھنی داڑھی، ترکی ٹوپی، معمولی انگریزی لباس، نرم سخن، کچھ سوچتے کچھ کہتے یا کرتے تکلفات سے قطعاً بَری لیکن قدیم شریفانہ آداب و انداز کا پورا لحاظ اور رکھ رکھاؤ۔ بچوں اور طالب علموں سے ایسا لگاؤ جیسے انہیں کیلئے بنائے اور بھیجے گئے ہوں۔ طالب علموں اور معمولی متوسط لوگوں میں اس طرح گھومتے پھرتے اور اُن سے لطف و شفقت کی باتیں کرتے تھے جیسے وہ ماہر ریاضیات ہی نہ تھے بلکہ بعض ایسے اعلیٰ صفات کے بھی حامل تھے جن کا ہم کو پہلے علم تھا۔ ڈاکٹر صاحب کی محبت اور مخالفت کو دیکھنے پرکھنے کے مواقع کم و بیش ۳۲ سال تک ملتے رہے۔ اس طویل مدت کے تاثرات و تجربات کو تفصیل سے بیان کرنے کی یہاں گنجائش ہے نہ شاید بیان کرنے کی زندگی اب مہلت دے۔ لیکن علی گڑھ کی بڑائی اور بھلائی اور مقصود و موقف کا ذکر با موقع ہو اور اپنے اور اپنوں کو جن حالات میں آج دیکھتا اور پاتا ہوں اس میں ڈاکٹر صاحب کو یاد کیئے بنا

اُن کی یاد دلائے بغیر رہا بھی نہیں جاتا۔ کیسا وقت آگیا ہے، کتنی حسرت و عبرت کہ وہ زندگی میں جتنے معمولی معلوم ہوتے تھے مرنے کے بعد آج کتنے محبوب، کتنے محترم اور کتنے بے مثل معلوم ہونے لگے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب بی، ایس۔سی اور ان کے ایک ساتھی ممالک متوسط کے رہنے والے ولایت اللہ صاحب بی، اے، آرٹس میں یونیورسٹی میں فرسٹ پوزیشن لائے تھے۔ دونوں کو ڈپٹی کلکٹری کا آفر ملا۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ کہکر نامنظور کردیا کہ وہ کالج، قوم اور ملک کی خدمت کو حکومت کی ملازمت پر ترجیح دیں گے۔ ان کے اس فیصلے کا سرسید پر گہرا اثر پڑا جسکا ذکر انھوں نے اپنی ایک تحریر میں بڑی محبت اور افتخار سے کیا ہے۔ سرسید کو اپنے مقصد اور مشن کی اولین کامیابی کی جھلک ڈاکٹر صاحب کے اس عزم و ایثار میں نظر آئی۔ ہر مسیح اپنا حواری پانے پر اسی طرح مسرور و مطمئن ہوتا ہے اور کیسا حواری جس نے اپنے مسیح کے مشن کو اس تندہی قابلیت اور وفاداری سے ہردم اور ہرحال میں آگے نہ بڑھایا ہوتا تو مسیح اور مشن کو وہ برکت اور پائندگی نصیب نہ ہوتی، جو ہوئی۔ اُس زمانے میں قوم اور خدمت کا وہ تصور نہ تھا جو آجکل ہے جب خدمت یا لیڈرشپ کا تصور خود کے نفع کو جماعت کے ضرر پر اور پارٹی کے مفاد کو ملک کے مفاد پر ترجیح دینا رہ گیا ہو۔ ہم میں بہتوں کو تعجب تھا کہ ڈاکٹر صاحب نے ڈپٹی کلکٹری پر قوم کی خدمت یا کالج میں معلّم ہونے کو کیوں ترجیح دی۔ اس لئے کہ اس زمانے میں ہمارے دلوں میں ڈپٹی کلکٹری کے معنی آمدنی و اقتدار کے اور قوم کا مفہوم حکومت سے لڑائی مول لینے یا اردو اخبارات میں مضمون لکھنے کا تھا۔

ولایت اللہ صاحب نے ڈپٹی کلکٹری قبول کرلی اور حکومت کے بڑے مدارج پر فائز ہوتے رہے مدھیہ پردیش (سی۔پی) میں ان کی بڑی مان دان تھی۔ ڈاکٹر صاحب اور ولایت اللہ صاحب میں بڑے دوستانہ اور مخلصانہ تعلقات تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے کالج اور کالج کے طلبہ کی امداد میں اُن سے بڑا کام لیا۔ اس کا اعتراف ڈاکٹر صاحب بہت خوش ہوکر کیا کرتے تھے۔ ہدایت اللہ صاحب ریٹائرڈ چیف جسٹس سپریم کورٹ انہی ولایت اللہ صاحب کے نامور فرزند ہیں جن کے پریسیڈنٹ جمہوریہ ہند کے انتخاب اور والیان ریاست کی پریوی پرس کی ضبطی سے متعلق مقدمات کے فیصلوں کو تاریخی اہمیت اور ہندوستان گیر شہرت حاصل ہوچکی ہے۔ اس سال ہدایت اللہ صاحب یونیورسٹی کنووکیشن کا خطبہ دینے تشریف لائے تھے۔ طلبہ نے

ان کا استقبال بڑی دھوم اور گرم جوشی سے یونیورسٹی یونین میں کیا۔ سپاسنامے میں ان دشواریوں، خطروں اور نزاکتوں کا ذکر کیا گیا تھا جو کچھ دنوں سے یونیورسٹی کو پیش تھے، جن کے سبب سے یونیورسٹی کے تمام بہی خواہ نہایت درجہ غیر مطمئن و مضطرب تھے۔ طلبہ کی گزارش اور مہمان کا پُرخلوص، تشفی آمیز اور حوصلہ افزا جواب سُن کر، گزرے ہوئے وہ دن یاد آئے جب ولایت اللہ صاحب علی گڑھ تشریف لاتے۔ ڈاکٹر صاحب کے یہاں مقیم ہوتے اور سی۔ پی (مدھیہ پردیش) کے مسلمان اور علی گڑھ کے مسائل پر ایک دوسرے اور اسٹاف کے بعض سینئر اراکین سے مشورے ہوتے اور ان کے حل تلاش کئے جاتے۔ کتنا عجیب اور امید افزا معلوم ہوا کہ آج جبکہ یونیورسٹی طرح طرح کی آزمائشوں میں مبتلا اور بلاؤں میں گھری ہوئی ہے ہدایت اللہ صاحب کو وہی رول ادا کرنا پڑا یا پڑے گا جو اُن کے والد کو ڈاکٹر صاحب مرحوم کے زمانے میں ادا کرنا پڑتا تھا۔

ڈاکٹر صاحب کالج ہی کے بورڈنگ ہاؤس اور طالب علموں میں نہیں بلکہ اسکول میں بھی اسی شوق اور پابندی سے گھومتے پھرتے اور بچوں سے اُن کے مذاق اور مطلب کی باتیں کرتے جیسے وہ نوجوانوں سے کرتے۔ کالج کے طالب علموں میں کبھی کبھی بے اطمینانی کی بھی صورت پیدا ہو جاتی یا بی۔اے اور ایم۔اے کے امتحانوں میں شریک ہونے کے لئے طلبہ الہ آباد اور وہاں سے اپنے اپنے گھروں کو چلے جاتے تو کالج میں صرف فرسٹ اور تھرڈ ایئر کے طلبہ رہ جاتے۔ بورڈنگ ہاؤس کی زندگی سونی اور سنسان ہونے لگتی۔ ڈاکٹر صاحب ان مواقع پر علی گڑھ کے باہر کے اپنے سارے پروگرام ملتوی کر دیتے اور بورڈنگ ہاؤس کی زندگی کو طرح طرح سے دلچسپ بنانے میں مصروف ہو جاتے۔ تاکہ لڑکوں میں تنہائی، بے شغلی اور بے دلی کا احساس نہ پیدا ہونے پائے سب سے مؤثر نسخہ یہ ہوتا کہ ڈائننگ ہال کے عملے کو ہدایت کی جاتی کہ وہ کھانے کے مینو کو متنوع کرے۔ ان کی مقدار بڑھائے اور کچھ لذیذ کھانوں کا اضافہ کرے۔ اس کے علاوہ وہ نروَرا اور ہردوا گنج کی نہروں پر طلبہ کو پکنک لے جاتے۔ طعام و قیام اور طرح طرح کی تفریحوں کا پروگرام ہوتا۔ بورڈنگ میں رات گئے تک کبڈی اور نونی پالی کے مقابلے ہوتے رہتے۔ موسیقی اور مشاعرے کی محفلیں منعقد ہوتیں۔ بیشتر پہلی ہی ترکیب (ڈائننگ ہال میں "چیزے فزوں کند") کارگر ہو جاتی۔ کالج اور اسکول میں جتنے طلبہ تھے ان کے والدین خاندان اور اُن کے اقتصادی حالات سے ڈاکٹر صاحب اچھی طرح واقف ہوتے۔ عجیب بات یہ تھی کہ وہ ہر ضلع، کمشنری اور صوبے

کے چھوٹے بڑے حاکموں اور اصحابِ خیر و ثروت سے بھی واقف رہتے تھے ان کے وسیلے سے وہ طلبہ اور ان کے گھر والوں کو حسب ضرورت نفع پہنچاتے رہتے یا کوئی مشکل آن پڑتی تو ان کی معرفت اسکا مداوا کرتے ڈاکٹر صاحب کے بارے میں عام طور پر مشہور تھا کہ وہ بھولتے بہت تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو باتیں یاد رکھنے کی ہوتیں ان کو وہ کبھی نہیں بھولتے تھے۔ ان کے حافظے یا قوتِ ارادی کے بارے میں اگر کوئی یہ کہے کہ وہ صرف بھول جانے یا بھلادی جانے والی باتوں کو بھلادیتے یا اس کو بھلا رکھتے تھے تو میں اس کی تصدیق کروں گا۔

ڈاکٹر صاحب نے "باوجود اُن طویل، بے شمار، بے غرض اور بیش بہا خدمات کے جو کالج اور اُس سے وابستہ چھوٹے بڑے لوگوں کی تمام عمر بجالاتے رہے، وہ ہر طرح کی بدنامی اور مخالفت بھی سہتے رہے کالج یونیورسٹی میں منتقل ہوا تو مخالفت دشمنی کی حد تک بڑھ گئی۔ یہ اتنی موقف و منہاج کی نہ تھی جتنی ذاتی اثر و اقتدار کے لئے، تحقیقاتی کمیٹی اور کمیشن قائم ہوتے رہے۔ اُن کے رُو سے معزول و منکوب بھی ہوئے لیکن ع حسرت سے نہ چھوٹی کوئے جاناں کی ہواداری" وقفہ وقفہ سے وہ برسرِ کار آتے رہے اور اپنے معمولات میں اس درجہ منہمک ہوجاتے جیسے کچھ ہُوا ہی نہ تھا۔ معلوم نہیں کس پر کیسا یقین تھا اور کیسی طبیعت و تقدیر پائی تھی کہ ان حادثات سے بدلتے تو کیا متاثر تک نہ ہوتے۔ کبھی بددل اور شکستہ خاطر نہیں ہوئے۔ اپنے دشمنوں تک کو کبھی زبان قلم یا در پردہ کسی طور پر بُرا نہیں کہا۔ نہ ان کی طرف سے کبھی تلخ ہوئے۔ ۳۰ - ۳۲ سال کی مدّت کم نہیں ہوتی اس دوران میں ان کو ہر حال میں دیکھا اور پایا۔ کسی موقع پر ڈاکٹر صاحب کو اس شخص کو بھی بُرا کہتے نہ سنا جس نے ان کو سب سے زیادہ رسوا کیا تھا۔ کبھی کوئی ذکر آجاتا تو اس خوبصورتی اور شرافت سے ٹال جاتے جو صرف ان کا حصّہ تھا۔

تقسیم ملک سے کچھ پہلے سیاسی بحران کا زمانہ تھا۔ کچھ غیر ذمہ دار طلبہ نے وائس چانسلر کے آفس پر یورش کی۔ ڈاکٹر صاحب کام کر رہے تھے۔ بعض طلبہ ناشائستہ طریقے سے پیش آئے تھوڑی ہی دیر میں ہنگامہ ختم ہوگیا ہر طرف سے لوگ اُمنڈ آئے، ڈاکٹر صاحب بڑے وقار لیکن خاموشی سے اپنی کرسی پر بیٹھے ہوئے تھے۔ اِرد گرد مجمع تھا جس میں اسٹاف اور آفس کے اراکین، طلبہ، ڈاکٹر صاحب کے ہموطن اور اقربا سبھی شامل تھے۔

ایک صاحب نے ایک طالبعلم کا نام لے کر یہ کہنا چاہا کہ آپ نے کیسے کیسے نازک مواقع پر اس کی مدد کی تھی۔ ..... جملہ ختم نہیں ہوا تھا کہ ڈاکٹر صاحب جیسے چونک پڑے ہوں۔ بے اختیار ہو کر تاکید کرنے لگے کہ خبردار، طلبار کے بارے میں ہرگز ایسی باتیں نہ کرو۔ پھر کرسی سے اٹھ کھڑے ہوئے اور کوٹھی واپس چلے گئے۔ شام کو کچھ لوگوں نے مکان پر جاکر دیکھا تو لان پر چھوٹے بچوں کے ساتھ تفریح کی باتیں کر رہے تھے اور ان کو کچھ بسکٹ اور ٹافی بھی دیتے جارہے تھے۔ دوسرے دن حسب معمول بورڈنگ ہاؤس اور آس پاس کا چکر لگاتے ہوئے آفس کے کاموں میں مصروف ہوگئے جیسے کچھ ہوا ہی نہ تھا۔ اچھے کام کرنے کا بھی کیا فیضان ہوتا ہے جو زندگی کے تمام مکائد و مفاسد کو ناقابلِ التفات بنا دیتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے جس دن اپنی تعلیم ختم کی اس کے فوراً بعد سے اُس دن تک جب وہ ۱۹۴۸ء میں انگلستان اور وہاں سے جوارِ رحمت میں پہنچ گئے۔ علی گڑھ سے وابستہ رہ کر جیسی جیسی دشواریاں، مخالفتیں، سب وشتم اور رسوائیاں جھیل کر، بغیر کسی طرح کی شکایت دل میں رکھے اور زبان پر لائے مسلمانوں کی کم و بیش تین نسلوں کی خدمت جس خوشی اور دل سوزی سے بغیر کسی امتیاز و تفریق کے انجام دی اس کی مثال اس صدی کے ہندوستانی مسلمانوں میں مشکل سے ملے گی۔ ان کو علی گڑھ اور اس کے متعلقین و متوسلین سے جیسا تعلق خاطر تھا اتنا اپنے اعزار و اقربار سے نہ تھا۔ انھوں نے اپنے اثر سے اَوروں کو جتنا نفع پہنچایا اور وقت پر دستگیری کی اس کا عشر عشیر بھی اپنے عزیزوں کے لئے نہیں کیا۔ وہ جتنی طویل مدت تک جتنے اہم مناصب پر علی گڑھ میں برسرِ اقتدار رہے اور حکومت اور ملک کے اکابرین ان کا جتنا رسوخ تھا اس اعتبار سے اگر وہ چاہتے تو اقربار اور ہم وطنوں کو کہاں سے کہاں پہنچا دیتے۔ وفات کے بعد انھوں نے کیا، کیسی اور کتنی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد یا بنک بیلنس چھوڑا۔ وہ کوئی چھپی ہوئی بات نہیں ہے۔ میرس روڈ (علی گڑھ) جس پر طبقۂ اشراف اور دوسرے دولت مند اشخاص کی نہایت شاندار اور خوبصورت وسیع کوٹھیاں اور باغ واقع ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی کوٹھی اور باغ اس حالت کو پہنچ گئے ہیں جیسے وہ کسی کی ملکیت نہ ہوں یا سب کی ہوں مدتوں ملکیت مہاجر کی زد اور ضبطی میں رہ کر واگزاشت ہوئے اور ڈاکٹر صاحب کے فرزند اور متعلقین کے قبضے میں آئے لیکن پسماندگان کو اتنے ذرائع اور وسائل نہیں میسر ہیں کہ وہ کوٹھی اور باغ کے کم سے

کم حصے کو بھی بہتر حالت میں رکھ سکیں۔ ان حالات کے پیش نظر یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے تمام عمر کیا کمایا کیا کھایا اور کیا چھوڑا۔ اور یہ سب کیوں اور کس لئے !

آج تک ان پر کسی نے اقربا پروری اور نفع اندوزی کا الزام نہیں لگایا آج جبکہ یہ عیب یا ہنر ہر سطح پر اس درجہ عام ہوگیا ہے جیسے یہ جنس SEX کا کوئی ناقابلِ انسداد مطالبہ ہوگیا ہو اس لئے اس کو ہر قانونی یا اخلاقی گرفت سے بری کر دینا چاہیئے جیسا کہ مغرب کی تمدنی زندگی میں آئے دن دیکھنے میں آتا رہتا ہے ڈاکٹر صاحب کے اس طرز عمل اور طریق احسن پر جتنی حیرت کی جائے کم ہے۔ وہ کتنے عجیب وغریب اور عزت و محبت کے لائق تھے کہ بڑے سے بڑے اور معمولی سے معمولی شخص دونوں کو نقصان سے بچانے اور فائدہ پہنچانے کی کوشش میں کوئی تفریق یا دریغ نہیں کرتے تھے۔ بہت کم لوگ دیکھنے میں آتے ہیں جن کے اور ضرورت مند کے درمیان اتنا کم فاصلہ ہوتا ہو۔ جتنا کہ ڈاکٹر صاحب اور ضرورت مند کے درمیان۔ جس کا جب جی چاہے اور جہاں چاہے ڈاکٹر صاحب سے بے تکلف مل سکتا تھا۔ وہ نہ کسی سے اکتاتے تھے نہ اس سے بے توجہی برتتے تھے۔ یہ جو ہمارے یہاں تاکید ملتی ہے کہ (اکتا کر یا بیزار ہوکر) اپنے غلام سے بھی "اُف" کرکے بات نہ کرو اس کی تمثیل جیسی ڈاکٹر صاحب کے ہاں ملتی ہے وہ مشکل سے کہیں اور نظر آئے گی۔

ڈاکٹر صاحب کو بُرا کہنا یا اُن کی ہنسی اُڑانا سب کو آتا تھا لیکن ہر کسی کے کام آنے والا ان جیسا کوئی نہ تھا۔ ان پر سب سے عام اور سب سے بڑا الزام یہ لگایا جاتا تھا کہ وہ انگریز اور انگریز حکام کی خوشامد کرتے تھے اس پر اپنی طرف سے یہ اضافہ کروں گا کہ انگریز حکام ہی نہیں وہ آفس کے عملے سے بھی یکساں رسم وراہ رکھتے تھے وہ جانتے تھے کہ حاکموں سے اتنا نہیں جتنا جلد اور قابلِ اطمینان کام دفتر کے عملے سے نکلتا ہے۔ دفتر کے عمال اسی لئے ممنونِ کرم رہتے کہ ان کو کوئی دشواری پیش آتی تو ڈاکٹر صاحب متعلقہ حکام سے کہہ سنکر اس کا کام بنا دیتے اس طرز عمل سے خود انھوں نے کیا نفع اٹھایا اور دوسروں کو کتنا نفع پہنچایا، اس کو تولیں تو معلوم ہوگا کہ ترازو کا مؤخر الذکر ہی پلڑا ہر متاع سے لبریز اور گرانبار ہے اور پہلا بالکل خالی ہے۔ آج یہ بات افسانہ معلوم ہوتی ہے ڈاکٹر ضیاء الدین نے اس کو حقیقت بنا رکھا تھا !

غالب نے ایک موقع پر کہا ہے، محبوب کے نقش پانے کیا کیا ذلیل کیا ہے کہ میں کوچۂ رقیب میں

بھی سر کے بل گیا۔ شعر کی بلاغت اور ناظرین کے ذوقِ سلیم کے احترام میں شعر کی وضاحت کی ضرورت نہیں سمجھتا۔ یہاں دیکھنا یہ چاہیئے کہ ڈاکٹر صاحب کیوں کرتے تھے اور کس کے لئے کرتے تھے۔ لوگوں کی غرض جہاں کہیں اٹکی ہوتی ڈاکٹر صاحب ننگ و نام سے بے نیاز ہو کر پہنچ جاتے۔ انگریزی دورِ حکومت میں کس کا بالخصوص پسماندہ و درماندہ مسلمانوں کا کام انگریزوں سے نہیں پڑتا تھا۔ اور کام بنتا اُسی وقت تھا جب سفارش کرنے والا انگریز اور اس کے بابوؤں سے بخریت تمام گزر جائے۔ آج کیا ہوتا ہے۔ پہلے تو خیر غیر کفو میں رشتہ کرنا معیوب و ممنوع تھا۔ آج اپنے کفو سے رابطہ پیدا کرنے میں کیسی کیسی خواریاں نصیب ہوتی ہیں۔ اس سے بھی شاید ہی کوئی ناواقف ہو! ایک ڈاکٹر صاحب کی خوشامد نے ہم کو کتنی خوشامدوں سے محفوظ کر دیا اُسے بھی نہ بھولنا چاہیئے۔

دوسری جنگِ عظیم کے دوران اناج، کپڑا، اسٹیشنری، دوائیں اور ضرورت کی دوسری اشیاء کمیاب ہوتے ہوتے نایاب ہونے لگی تھیں۔ بڑی پریشانی کا زمانہ تھا۔ لیکن کیا کہا جائے جب آجکل کی مہنگائی بدرجہا بڑھ چکی ہو اور کبھی کبھی جان و مال و آبرو کے غیر متوقع محاصل اوپر سے ادا کرنے پڑتے ہوں۔ متذکرہ صدر اشیاء کو اِدھر اُدھر لے جانے پر بڑی کڑی پابندی لگا دی گئی تھی۔ طلباء، اسٹاف اور ان تمام لوگوں کو جو اُن سے وابستہ تھے بڑی تشویش کا سامنا تھا۔ غنیمت یہ تھا کہ اس زبوں حالی سے فائدہ اٹھانے کے لئے کہیں جلسہ جلوس تھا نہ مردہ باد یا کشتہ باد کے نعرے نہ جرائم نہ فتنہ و فساد۔ ایک دن معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کسی نامعلوم مہم پر روانہ ہو گئے ہیں۔ پانسات دن کے بعد واپس آئے تو معلوم ہوا کہ جلو میں گیہوں، چاول، کپڑے، اسٹیشنری، دواؤں کا ذخیرہ ساتھ آرہا ہے۔ یونیورسٹی میں اطمینان اور آسودگی کی لہر دوڑ گئی۔ اس سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ حکومتِ ہند، حکومتِ یوپی، ریلوے بورڈ، ریاست کے حکمرانوں، مل مالکوں، کیسے کیسے دفتروں کے کیسے کیسے عمال اور تمام ہندوستان میں پھیلے ہوئے اولڈ بوائز کے قبیلے سے ڈاکٹر صاحب کے کیسے تعلقات تھے اور سب کو موصوف کا کتنا احترام اور ان پر کتنا اعتماد تھا کہ جو مراحل شاید مہینوں میں طے پاتے یا طے پا کر بعد از وقت ہو جاتے ڈاکٹر صاحب نے اپنے رسوخ سے ہفتوں میں یکہ و تنہا سفر کر کے طے کرا دیئے۔ یہ مہم اس زمانے میں سر کی جب جنگی مطالبات کے پیشِ نظر بیشتر سویلین مطالبات کو التواء میں رکھا جاتا تھا۔

ڈاکٹر صاحب کے زمانے میں جب سفر کی سہولتیں اتنی عام اور آسان نہ تھیں جتنی آج ہیں، ان سے زیادہ سفر کرنے والا وہ بھی کم سے کم سامان واہتمام کے ساتھ، شاید ہی کوئی دوسرا رہا ہو۔ ہندوستان کا کوئی قابلِ ذکر گوشہ ایسا نہ تھا جہاں وہ نہ گئے ہوں اور وہاں کے لوگوں سے ان کی اچھی واقفیت نہ ہو۔ اس کا ایک بڑا سبب اولڈ بوائز تھے جو کسی نہ کسی حیثیت سے ہر جگہ موجود ہوتے۔ ان کے علاوہ تقریباً تمام یونیورسٹیوں تعلیمی بورڈ کمیشن، کمیٹیوں اور اہم تعلیمی اور سماجی اداروں کے رکن تھے۔ ہر جگہ کے حکام ڈاکٹر صاحب کے نام اور کام سے واقف ہوتے۔ اور یہ سب "شجرِ سایہ دار" کا کام دیتے۔ سفر کرتے تو راستے کے تمام اسٹیشنوں پر خبر ہو جاتی۔ ممکن ہے اس کا ایک سبب یہ بھی رہا ہو کہ وہ ریلوے بورڈ کے ممتاز ممبر تھے۔ شناساؤں، عقیدتمندوں اور اصحابِ غرض کا مجمع ہر اسٹیشن پر ہوتا جہاں ان کی گاڑی رکتی تھی۔ ان کے مسائل اور مشکلات کو حافظہ میں نوٹ کرتے جاتے۔ سفر کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہوتا کہ ہر اسٹیشن پر جہاں ان کی گاڑی رکتی ڈاکٹر صاحب کے شناسا، عقیدتمند یا اولڈ بوائز کھانے پینے کی کوئی نہ کوئی چیز لئے موجود ہوتے۔ سب کا تحفہ قبول کرتے جاتے۔ دوسرے اسٹیشن پر بھی یہی صورت پیش آتی، چنانچہ جو لوگ ناشتہ اور فواکہات لائے ہوتے اسے قبول کرتے اور جو خالی ہاتھ آئے ہوتے ان کو وہ تحفہ جات حوالہ کر دیتے جو پچھلے اسٹیشن پر ملتے تھے جیسے مسلمان گھرانوں میں قربانی کے گوشت کی تقسیم ہوتی ہے۔ منزلِ مقصود پر پہنچتے تو بچا کھچا سامان میزبان کی نذر کر دیتے۔

پروگرام کا دوسرا اہم پہلو یہ ہوتا کہ جہاں کہیں قیام ہوتا وہاں اکابر کے علاوہ مقامی اور آس پاس کے اولڈ بوائز بڑے اہتمام سے استقبالیہ دیتے۔ بڑے بڑے افسر تاجر، اکابرِ شہر اور نادار لیکن ہونہار طالب علموں کے سرپرست اور یا والدین اور دوسرے اہلِ غرض موجود ہوتے۔ ڈاکٹر صاحب سب کی سنتے اور سب کی مشکلات کا انصرام زیادہ تر پارٹی ہی میں موجود اشخاص سے کرا دیتے۔ کبھی یہ ہوتا کہ بعض طلبہ کے والدین کسی معذوری یا مصلحت کی بنا پر اپنے لڑکوں کو گھر پر نہیں رکھ سکتے تھے ان کو ڈاکٹر صاحب اپنی سرپرستی میں لے لیتے۔ اور علی گڑھ واپس آتے تو ایسے طلبا ساتھ ہوتے۔ ان میں کم بھی ہوتے سیانے بھی، ان کو کچھ دن اپنے ہاں مہمان رکھتے۔ جب وہ اپنے نئے گردوپیش سے مانوس ہو جاتے

حسب حالات یا تو متعلقہ بورڈنگ ہاؤس میں داخل کرا دیتے یا کسی ایسے ممبر اسٹاف کے ساتھ قیام کا بندوبست کر دیتے جس پر اُن کا کامل اعتماد ہوتا۔ اتنے ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ وقتاً فوقتاً ایسے طالب علموں کو دیکھنے بھالنے خود پہنچ جاتے، کبھی کبھی ان کو اپنے ہاں کھانے پر یا ناشتہ پر بلاتے رہتے۔

سندھ کے بڑے سربرآوردہ اور با اثر زمیندار پیر پگھارو کا المناک حشر شاید ہم میں سے بہتوں کو فراموش نہ ہوا ہو۔ انگریزی حکومت کا عہد تھا۔ بعض انسانیت سوز حرکات کی بنا پر پیر پگھارو پر مقدمہ چلایا گیا پھر جو کچھ ہوا اس سے مفر نہ تھا۔ اس حادثہ سے پگھارو خاندان کو جس تباہی و رسوائی کا سامنا ہوا اس سے ڈاکٹر صاحب بڑے متاثر ہوئے۔ ان کی اولاد کی تعلیم و تربیت کی طرف سے ان کو بڑی فکر لاحق تھی، کہتے تھے جلد سے جلد اور خاص اہتمام و احتیاط سے اصلاح کی کوشش نہ کی گئی تو یہ حادثہ اور زیادہ دردناک ہو جائے گا۔ چنانچہ پیر پگھارو کے دو لڑکوں کی تعلیم اور دیکھ بھال کا انتظام علی گڑھ میں کیا گیا۔ عرصے تک ان کو اپنے ساتھ اور اپنے یہاں مہمان رکھا۔ یہ لڑکے کافی مدت تک اسکول کے بہترین بورڈنگ ہاؤس (انگلش ہاؤس) میں زیر تربیت رہے پھر وطن واپس گئے آج وہ سندھ (پاکستان) کے مہذب، ممتاز، مخیر اور معتبر شہری مانے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے ان بچوں کے لئے غیر معمولی محبت سے فی الفور کام نہ لیا ہوتا تو کون جانتا ہے پگھارو خاندان کا کیا انجام ہوتا۔

ڈاکٹر صاحب کے یہاں آم پارٹی تھی۔ جن لوگوں کو ان پارٹیوں میں شریک ہونے کا اتفاق ہوا ہے وہی جانتے ہیں کہ یہ تقریب کیسی ہوتی تھی۔ ہر طرح کے آم سوا ایک قسم کے ہوتے۔ ہر برتن میں ہر جگہ بھیگتے ہوتے اور ہر طرح کا اہتمام ہوتا سوا حفظ صحت کے۔ فارغ ہونے کے بعد چائے شروع ہوئی اور باتیں ہونے لگیں۔ آم پارٹی سے جو لوگ جس طرح متاثر تھے اسی انداز کی باتیں تھیں۔ اس دوران میں ذکر چھڑ گیا "علی گڑھ بوائے" کا۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک واقعہ سنایا۔ کہنے لگے "عرصہ ہوا آسام کے ایک غیر معروف خطے میں جانا ہوا۔ شام کی چائے میں شرکت کی دعوت تھی۔ بڑے تکلف، سلیقے اور ساز و سامان کی پارٹی تھی۔ کھانے پینے کی منتخب اور وافر چیزیں تھیں صفائی، ستھرائی اور نفاست کا خاص اہتمام تھا جو اس دیار میں غیر متوقع تھا۔ ایک نوجوان نے بڑی اچھی خیر مقدمی نظم پڑھی۔ دوسرے نے شستہ انگریزی میں تقریر کی۔ بالآخر میں نے میزبان سے دریافت کیا کہ پارٹی کا انتظام

کس نے کیا تھا۔ معلوم ہوا کہ وہی دو نوجوان جنھوں نے نظم پڑھی اور تقریر کی تھی تقریب کے مہتمم تھے۔ میزبان نے کہا کہ آپ کی تشریف آوری کے سلسلے میں ہمارے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ آپ کا خیر مقدم کس طرح کیا جائے جو آپ کی شایانِ شان ہو اور ہماری سبکی نہ ہو۔ چنانچہ اس کی تلاش شروع کی گئی کہ کوئی علی گڑھ والا مل جائے وہی اس دشواری اور نزاکت کا مقابلہ کرسکتا تھا چنانچہ یہ دونوں مل گئے اور دشواری رفع ہو گئی۔
ڈاکٹر صاحب نے ان نوجوانوں کو بلا کر پاس بٹھایا۔ کالج سے ان کی زندگی کے متعلق لطف کی گفتگو کرتے اور شفقت فرماتے رہے۔ پارٹی ختم ہونے پر پارٹی میں شریک وہاں کے اعلیٰ حکام اور دیگر اکابر سے ان کی سفارش کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں کو زندگی میں بڑی ترقی اور خوشحالی نصیب ہوئی۔

پھر ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ "علی گڑھ بوائے" اس طرح کا ہوتا ہے۔ اسی کو انگریزی میں *Rising to the occasion* کہتے ہیں یعنی ہر صورت حال کا سامنا کرنے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت اور حوصلہ رکھتا ہو۔ علی گڑھ بوائے کا اطلاق ایسے ہی نوجوان پر ہوتا ہے۔

آموں کے بیان میں ایک بات اور یاد آئی۔ آموں کے موسم میں ڈاکٹر صاحب نینی تال اور شملہ ضرور جاتے۔ صرف ۲-۳ بار وہ بھی زیادہ سے زیادہ دو چار دن کے لئے۔ ظاہر ہے اس سے تبدیل آب و ہوا بالکل مقصود نہ ہوتا بلکہ یونیورسٹی کے وہ مسائل ہوتے جو حکومت کے اکابر یا قوم کے صاحبانِ ثروت اور اہلِ خیر سے متعلق ہوتے ان کی پلیننگ اس طرح سے کی جاتی۔ آم کی فصل کا شباب ہوتا۔ ڈاکٹر صاحب آموں کی نمائش کا اعلان کرتے۔ اطراف و جوانب سے بکثرت اعلیٰ درجہ کے طرح طرح کے آم آجاتے۔ کمیٹی فیصلہ کرتی کہ کس کو کس درجہ کا انعام دیا جائے جو صرف سارٹیفیکٹ کی شکل میں ہوتا اور کلکٹر ضلع یا ڈویژن کے کمشنر سے کامیاب مقابلہ کرنے والے کو عطا کئے جاتے۔ نمائش میں آم رکھنے والے خوش ہو جاتے۔ ان سارے آموں کو لے کر ڈاکٹر صاحب نینی تال یا شملہ چلے جاتے۔ وہاں ان تمام اکابر میں تقسیم کر دیتے جن سے کالج کا کوئی معاملہ اٹکا ہوتا۔ واپس آتے تو معلوم ہوتا کہ وہ سارے مسائل جو متعلق تھے نذر براہ ہو گئے۔

ڈاکٹر صاحب کالج اور یونیورسٹی کے اندر طلباء کی آزادی اور کبھی کبھی بے راہ روی کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے [illegible] انھوں نے راہ روی کو قابلِ التفات سمجھتے تھے۔ کہا کرتے کہ نوجوان

کالج میں آزادی سے رہیں گے تو کالج سے باہر جاکر آزادی کے حدود اور اس کی ذمہ داری کا احساس کرینگے البتہ وہ اس کے خلاف تھے کہ باہر کے لوگ طلبہ کو ان کے بنیادی فرائض اور مقاصد سے ہٹا کر سیاست کے خارزار میں جھونک دیں۔ مولانا محمد علی اور شوکت علی سے ان کی مخالفت کا سب سے بڑا سبب یہی تھا آج یہ بات کتنی عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے لیکن آج ہی نوجوان جس حال کو پہنچ گئے ہیں یا پہنچا دیئے گئے ہیں وہ عجیب اور مضحکہ انگیز ہو یا نہ ہو عبرت ناک ضرور ہے۔ غالباً پہلی جنگ عظیم کے بارے میں ایک دردمند یا ستم ظریف نے کہا تھا کہ نوجوان توپوں کا چارہ بنائے گئے۔ آج بھی سیاست کے مزبلے یا قمارخانہ میں نوجوانوں کی تصویر کچھ کم المناک نظر نہیں آئی۔ یہ ذکر یہاں اتنا خواہ مخواہ نہیں ہے جتنا بے اختیار ہے۔ یوں بھی زندگی میں ہر بہار کی خزاں ہی دیکھنی نصیب ہو اور دوسری طرف بھٹکے ہوئے آہو کو سوئے حرم لے چلنے والا کوئی نہ ہو تو میرے اس انحراف کو معاف کر دینا چاہیئے۔

ایک بار ڈاکٹر صاحب کے سامنے یہ قصہ پیش کیا گیا کہ فلاں طالب علم کے ایک لڑکی کے ساتھ کچھ ایسے ویسے تعلقات بتائے جاتے ہیں۔ طالب علم کا خط پکڑا گیا ہے اور چہ میگوئیاں ہو رہی ہیں۔ اس زمانے میں اس طرح کا واقعہ، صوابی اصطلاح میں جتنا سنسنی خیز ہوتا آج بڑے سے بڑے پیمانے پر قتل، آتش زدگی، غارت گری اور آبروریزی نہیں ہوتی۔ ڈاکٹر صاحب نے حکم دیا کہ لڑکے اور خط کو ان کے پاس بھیج دیا جائے۔ اس کی تعمیل کی گئی۔ آفس میں طالب علم کی پیشی ہوئی۔ لڑکے کو ایک نظر دیکھ کر کام میں مشغول ہو گئے اور آفس کے کاموں سے متعلق کلرک یا پیش کار کو باہر بھیجدیا۔ تھوڑی دیر میں سر اٹھائے بغیر خط کو طالب علم کی طرف بڑھاتے ہوئے پوچھا۔ یہ خط کا کیا قصہ ہے۔ طالب علم کسمسایا اور ہاں اور نہیں کے درمیان کچھ کہنا چاہا۔ ڈاکٹر صاحب نے تھوڑی دیر کے لئے کام بند کر دیا اور طالب علم سے کہا۔ جائیے۔ جو ہوا سو ہوا۔ طالب علم واپس ہونے کے لئے آمادہ ہوا تو بولے " اور ہاں یہ خط وطہ نہ لکھا کیجئے "۔ موصوف کے اس کہنے کا مطلب یہ تھا کہ جہاں تک ہو سکے اپنی تحریر کے عواقب کا ہمیشہ لحاظ رکھنا چاہیئے۔ خط کو لڑکے کے سامنے ہی پرزہ پرزہ کر کے ردی کی ٹوکری میں ڈال دینے کے بجائے اپنی جیب میں رکھ لیا۔ اس زمانے میں بہت دنوں تک ڈاکٹر صاحب کا یہ فقرہ زبان زد رہا اور گفتگو یا بحث کا تعرض یا اختتام (تصفیہ، اسی فقرہ پر ہوتا کہ " جو ہوا سو ہوا آئندہ

خط و ط نہ لکھا کیجئے !

ڈاکٹر صاحب اپنی پوری ذہانت ، اپنے تمام اختیارات اور اس گہری اور فطری دلسوزی کو جو ان کو طالب علموں سے تھی اس وقت کام میں لاتے جب کوئی طالب علم ناساز گار حالات کا شکار ہو گیا ہو۔ ان کی یہ صفت جو کمزوری کی حد تک پہنچی ہوئی تھی اور اکثر مصلحت اندیشی کی منافی ہوتی اُن کے زوال و زیاں کا باعث ہوتی تھی ، طالب علم کیسا ہی معروف یا غیر معروف مستحق یا غیر مستحق کیوں نہ ہو تا جب تک اپنی غرض ڈاکٹر صاحب تک نہ پہنچا لیتا ناساز گار حالات سے ہار نہ مانتا۔ وہ جانتا تھا کہ بالآخر ڈاکٹر صاحب اس کی دشواری کا حل نکال لیں گے ڈاکٹر صاحب اسی اقتدار اعلیٰ کے مانند جہاں مجرم " ترحم شاہی " Kings Mercy کے لئے پہنچ سکتا تھا۔ اس فرق کے ساتھ کہ " شاہ " اپیل نا منظور بھی کر دیتا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ یہ علی گڑھ کی روایت بن گئی تھی کہ جب تک طلبا رہی نہیں دوسرے بھی اپنی داد فریاد لے کر وائس چانسلر تک پہنچ نہ جاتے چین نہیں لیتے تھے۔ یہ روایت ڈاکٹر صاحب کی قائم کی ہوئی تھی جسکو سوا ذاکر صاحب کے پھر کسی نے نہیں نبایا شاید نباہ بھی نہیں سکتے تھے۔

طالب علموں کے مسائل یا مشکلات اکثر یہ ہوا کرتے۔ داخلہ ، حاضری کی کمی ، کالج کے مطالبات کی بے باقی ، امتحان میں شرکت کا اجازت نامہ ، امتحان میں بے عنوانی پر گرفت یا نتائج سے متعلق مراعات خاص ، ان میں بیشتر ، مالی اعانت سے متعلق ہوتیں۔ یہ دشواریاں اس طور پر دور کی جاتیں کہ مقررہ ذرائع اور وسائل کے علاوہ کہیں اور سے روپے فراہم کئے جائیں۔ بے باقی کی ضمانت اکثر ممبران اسٹاف ، ممبران کورٹ اور ڈاکٹر صاحب خود کرتے۔ اُس وقت کی ایک عوامی اصطلاح کے مطابق اس میں طرح طرح کے " گھپلے " پڑتے جنکی زد بالآخر جاکر ڈاکٹر صاحب پر پڑتی جسے موصوف کسی طرفہ تر " گھپلے " سے دور دفع کرتے رہتے۔ حاضری کی کمی پوری کرنے کے لئے جتنے قابل قبول عذر ہو سکتے تھے وہ پہلے سے منضبط تھے۔ یہ بالعموم ناکافی ہوتے اس لئے ڈاکٹر صاحب کو ان میں ایسے نکتے پیدا کرنے پڑتے جو مقررہ رعایتوں سے متفرع ہوتے تھے یا ہونے کا امکان تھا۔ اس طرح کمی بیشی میں تبدیلی نہ ہو جاتی تو برابر سرابر ضرور ہو جاتی یہ " تلطف شاہی " اس " ترحم شاہی " سے بالکل علحدہ ہوتا جس کا ذکر آچکا ہے ظاہر ہے ایسے عہد معدلت یا معذرت میں عدلیہ ، مقننہ یا منتظمہ کی کیا حیثیت رہ

جاتی ہوگی۔ ہر سطح پر اور ہر طبقہ میں رسوخ، رسائی اور اس کی رفاقت حاصل کرنے کے لئے، خواہ وہ کسی خدمت یا قیمت پر ملتی ہو۔ ڈاکٹر صاحب اس لئے کوشاں رہتے اور کامیاب ہوتے کہ اس سے وہ علی گڑھ، اس کے طلبار اور عام مسلمانوں کو فائدہ پہنچا کر ملک کی بحالی اور خوشحالی میں اضافہ کرسکیں گے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں ہی کے خدا کے ہاں نہیں، ہر مذہب وملت کے خداؤں کے یہاں (اگر ایسے خدا ہوتے ہوں!) ڈاکٹر صاحب کو اچھے سے اچھا اجر ملے گا۔

طالبعلموں کی ڈسپلن اور امتحان وغیرہ کے بارے میں جب کبھی ڈاکٹر صاحب سے گفتگو آتی اور یہ بالعموم اسوقت ہوتا جب وہ آئین وضوابط کے تقاضوں کو طلبار کے لئے نفع جوئی اور نفع رسانی پر نظرانداز کرچکے ہوتے تو فرماتے ڈسپلن، نصاب اور امتحان وغیرہ کے معیار کا انحصار اتنا آئین وضوابط کی سختی اور غیر مشروط پابندی پر نہیں ہوتا جتنا اراکین اسٹاف کی قابلیت اور طالب علم سے ان کی محبت اور رفاقت پر اور دونوں کو اپنی اچھی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لئے آزاد اور صحت مند فضا رکھنا۔ بیشتر طالب علم غیر معمولی طالب علم نہیں ہوتے۔ متوسط درجے کے ہوتے ہیں بلکہ اس سے بھی کم۔ اس لئے ہر ایک کو اعلیٰ طالب علم بنانے کی فکر کرنے سے کہیں بہتر ہے کہ ان کی اعلیٰ اور عملی شخص بننے کا شوق اور حوصلہ دلایا جائے اور سہولتیں فراہم کی جائیں، اس سے تعلیم وتربیت کے بہت سے مسائل خود بخود طے ہو جائیں گے۔ ڈاکٹر صاحب تعلیم، فلسفہ، الٰہیات وغیرہ کے ماہر رہے ہوں یا نہیں، تعلیم و تدبیر سے نوجوانوں کو خوشحالی کی زندگی سے ہمکنار کرنے اور رکھنے کی جیسی غیر معمولی قابلیت ان میں تھی وہ اب تک کسی اور میں کم دیکھی گئی ہے۔

ایسا بہت کم ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب کسی مسئلے پر دیر تک گفتگو یا بحث کرتے، باتیں بھی زیادہ مربوط و مسلسل نہ ہوتیں۔ تقریر میں بھی بہت کم ربط یا روانی ہوتی۔ فنِ تقریر کے جتنے شرائط اور تقاضے تھے ان کے احترام کے بجائے ان سے انحراف ملتا۔ ان کی تحریر پر نظرثانی کرنے والے ایسے تھے جواب شاید کہیں اور نظر نہ آئیں، یعنی ڈاکٹر صاحب کی تحریر سے ایک عامی جو مطلب نکال سکتا تھا یہ ماہرین اس کے برعکس نکالتے اور وہی ڈاکٹر صاحب کا مطلب ہوتا! ڈاکٹر صاحب اپنی روزانہ کی کثیر ڈاک سے کافی خطوط ان رمز شناس یا مزاج شناس ماہرین کے حوالے کر دیتے۔ ہدایت یہ ہوتی کہ کوئی Non-Committal (جسکا ٹوٹا پھوٹا ترجمہ "ناقابل گرفت" ہوسکتا

ہے) جواب لکھ کر بھیجدیں۔ "ہاں نہیں" کا یہ جواب بھیجدیا جاتا اور کارگر رہتا۔ بایں ہمہ وہ اپنے مطالب کو واضح کرنے میں ہمیشہ کامیاب رہے۔ دوست یا دشمن، موجود ہو یا غیر موجود کوئی بھی ان کے کسی فیصلے یا انتظام کو اخلاقی یا قانونی نقطۂ نظر سے معرض بحث میں لاتا تو ڈاکٹر صاحب بحث کو یہ کہکر ختم کر دیتے "ان باتوں میں کیا رکھا ہے"۔ آج بھی علی گڑھ میں بے تکلف احباب بحث سے اکتا کر یا اس کو لطف سے ختم کر دینے کے لئے اس فقرے "ان باتوں میں کیا رکھا ہے" سے کام لیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے سیاق و سباق میں یہ فقرے جتنے تفریحی معلوم ہوتے ہیں تعداد و تعدی کی سیاست میں اتنے نہیں معلوم ہوتے۔ ڈاکٹر صاحب کے کام کرنے کے طریقوں کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان کے اس خیال کو پیش نظر رکھیں جو تعجب نہیں یقین کی حد تک پہنچ چکا ہو کہ مسلمانوں کی ہمہ جہت آبادکاری کا مسئلہ نارمل حالات کا نہیں بلکہ ایمرجنسی کے تحت آتا ہے اور بہت دنوں تک اسی سطح پر کام کرنا پڑے گا۔ اس لئے جو کچھ کیا جائے فی الفور کیا جائے بھرپور کیا جائے اور ہر قیمت پر کیا جائے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا خیال غلط تھا اس لئے ان کے طور طریقوں پر اتنا بدگمان نہ ہونا چاہیئے جتنا ایمرجنسی کے تقاضوں کو سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

ڈاکٹر صاحب میں آدمی پہچاننے اور اس کو اپنا گرویدہ کر لینے کی بڑی نادر صفت تھی۔ عموماً وہ بڑے آدمی سے زیادہ معمولی آدمی پر بھروسہ کرتے تھے۔ یونیورسٹی کا کوئی نہایت اہم اور رازداری کا کام لینا پڑتا تو سینئر اسٹاف کے بجائے ان کی نظر انتخاب معمولی درجے کے اراکین اسٹاف پر پڑتی۔ اسکو بالکل تاکید یا ہدایت نہیں کرتے تھے کہ وہ کسی احتیاط، دیانت یا دانشمندی سے کام لے، نہ یہ محسوس ہونے دیتے کہ اس کام کو سپرد کرنے میں اس کی طرف سے ان کو کسی طرح کا تذبذب یا تشویش ہے۔ اسکا اثر بڑا اچھا اور گہرا ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب نے کتنا اہم کام کس کے سپرد کیا ہے۔ کام دور اور دیر کا ہوتا۔ اس دوران میں اس کے متعلقین کی خبرگیری بذات خود اس طرح کرتے رہتے کہ اس کے خاندان والوں کو بھی خبر نہ ہوتی کہ ڈاکٹر صاحب مسلسل اس کے متعلقین کی دیکھ بھال کر رہے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ڈاکٹر صاحب جب کسی مشکل میں مبتلا ہوتے تو ان کے سینہ سپر یہی چھوٹے اور اوسط طبقے کے افراد ہوتے۔ اور رہتے۔ کالج اور یونیورسٹی میں ان کے اونچے طبقے کے ساتھی بالعموم ان کے مخالف رہے۔ اس کا ایک سبب اور غالباً معقول بھی یہی ہے کہ اونچے طبقے کے افراد اسکے خواہشمند رہتے ہیں کہ چونکہ

وہ صاحب جبل وعلم و مال و ملک ہیں اس لئے "سجدۂ تعظیمی" ان کا حق ہے لیکن ہوتا دراصل یہ ہے کہ پرستش ان کی ہوتی ہے جو پسماندوں کے پشت پناہ ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب موخرالذکر میں تھے اس لئے وہ اصحاب کید و کبر کے رشک رعونت کے تمام عمر شکار رہے لیکن، نوشیرواں نمرد کہ نام نکو گزاشت!

ڈاکٹر صاحب غصہ، نفرت یا مایوسی کے جذبات سے کبھی مغلوب نہیں ہوئے۔ ان کی زبان سے کسی نے کوئی رکیک کلمہ نہیں سنا۔ اپنے بڑے سے بڑے دشمن کو بھی کوئی سخت کلمہ نہیں کہا۔ کبھی برہم و بے زار نہیں پائے گئے۔ اس سے ان میں بے انتہا و بے تکان کام کرنے کی قوت آگئی اور حوصلہ پیدا ہو گیا تھا۔ فروعات میں پڑنے سے نجات ملگئی تھی اور مفید کاموں کے کرنے کا کافی وقت مل جاتا تھا۔ اس کا سب سے بڑا فائدہ ان کو یہ پہنچا تھا کہ وہ معمولی سے معمولی لوگوں کی معمولی سے معمولی باتوں سے خوش ہو جاتے۔ تکان اور تشویش کو دور کرنے اور اس سے بچے رہنے کا اس سے سستا اور مجرب نسخہ کوئی اور نہیں۔ کوئی تفریح کی بات یا برجستہ فقرہ سنتے تو بے اختیار خوش ہو جاتے۔ اور ہلکی سی گلوگیر ہنسی کے ساتھ حاضرین کی طرف دیکھتے جیسے فقرہ کہنے والے، اپنے اور حاضرین سب کے لئے داد کے خواستگار ہوں۔ ایسے موقع پر ہمیشہ کہتے " ذرا پھر کہئے گا " اس کے بعد پہلے کی طرح پھر اپنے انبساط کا اظہار کرتے۔ بڑے عالی ظرف، وضعدار اور چھوٹوں پر خاص طور سے شفقت کرنے والے تھے۔

ایک صاحب کو ڈاکٹر صاحب سے رنجش پیدا ہو گئی تھی۔ بات چیت، ملنا ملانا سب بند تھا۔ ان کی لڑکی کی شادی تھی۔ ڈاکٹر صاحب وائس چانسلر تھے۔ تقریب میں مدعو نہیں کئے گئے تھے، نکاح کے وقت دیکھتے ہیں کہ شاداں و فرحاں، دائیں بائیں، کسی قدر جھومتے ہوئے، جو ان کے چلنے کا خاص انداز تھا، چلے آ رہے ہیں، جو شخص سامنے آیا اس سے معذرت کرتے ہوئے کہ معاف کیجئے گا کام میں دیر ہو گئی۔ میزبان کو گلے لگایا، دولہا کے قریب بیٹھ گئے، بے تکلف ہو کر بات چیت کرتے اور چائے پیتے رہے پھر دعا اور مبارکباد دیتے ہوئے جسطرح آئے تھے ہنسی خوشی واپس تشریف لے گئے۔ میزبان جتنے شرمندہ ہوئے اتنے ہی شاداں و شکرگزار ہوئے، تعلقات میں جو کشیدگی آگئی تھی وہ ہمیشہ کے لئے محبت اور عقیدت مندی میں تبدیل ہو گئی۔

ڈاکٹر صاحب کے زمانے میں مسلم یونیورسٹی کے مسائل و مشکلات اتنی زیادہ اور پیچیدہ نہیں تھیں جتنی ملک کی آزادی کے بعد سامنے آئیں۔ ان میں سب سے زیادہ نامبارک و تشویشناک سیاسی قسمت آزماؤں کی ناقابل

استبداد ریشہ دوانیاں اور تباہ کاریاں ہیں۔ بایں ہمہ گزشتہ دَور میں بھی علی گڑھ کی زندگی کے مخصوص تقاضے اور روایات تھیں جن سے عہدہ برآ ہونا آسان نہ تھا۔ انھیں دشواریوں اور نزاکتوں کے پیشِ نظر یہ بات مان لی گئی تھی کہ علی گڑھ کی لیڈرشپ ایسے شخص کے سپرد کرنا چاہیئے جو علی گڑھ کا ساختہ پرداختہ، قوم کا معتمد ہو اور جو علی گڑھ کو بڑا بنانے، دیکھنے اور رکھنے کا حوصلہ اور قابلیت رکھتا ہو، یہ روایت ڈاکٹر صاحب کی قائم کی ہوئی ہے۔ اپنے زمانے میں ڈاکٹر صاحب کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا رہا ہو جسے علی گڑھ سے وابستہ مسائل اور مشکلات سے اتنی واقفیت رہی ہو جتنی ڈاکٹر صاحب کو تھی۔ اراکین اسٹاف کے بھی راحت و رنج سے ڈاکٹر صاحب جتنے آگاہ رہتے تھے کوئی اور نہ تھا۔ علی گڑھ میں ہوتے تو کوئی ایسی شام نہ گزرتی جب انکے یہاں کسی نہ کسی بورڈنگ ہاؤس کے کچھ طلبار اور ان کے وارڈن (اسسٹنٹ ٹیوٹر) چائے پر مدعو نہ ہوتے یا ڈاکٹر صاحب خود کسی نہ کسی بورڈنگ میں گھومتے پھرتے یا طلبار کی کسی تقریب میں شریک نہ ہوتے۔ اس طرح وہ طالب علموں اور ان کی ضروریات سے پورے طور پر براہِ راست واقف رہتے۔ ان کے ہاں ہر کھانے پر یونیورسٹی یا باہر کا کوئی مہمان ضرور ہوتا۔ یہ بات اور تھی کہ مہمان معمولی ہوتا یا غیر معمولی کھانا معمولی ہوتا۔ دسترخوان بھی جتنا وسیع ہوتا اتنا کھانوں سے آباد نہ ہوتا۔ بیشتر طلبار سے ڈاکٹر صاحب واقف ہوتے۔ ایک بار ایک طالب علم نے انکو بتایا کہ اس کی تین پشت علی گڑھ میں تعلیم حاصل کر چکی ہے۔ پوچھا اپنے والد کا نام بتاؤ۔ اس نے بتایا تو سوچ میں پڑ گئے۔ پھر کہا دادا کا نام بتاؤ۔ یہ معلوم ہوا تو خوش ہو گئے اور دادا کے طالب علمی کے کچھ واقعات سنائے جیسے وہ کل کی بات تھی۔ چنانچہ اسٹاف اور طلبار میں ڈاکٹر صاحب کا کوئی مخالف ہی کیوں نہ ہوتا دل میں ان کی عزت محسوس کرتا تھا کہ ڈاکٹر صاحب اس کے اور اس کے عزیزوں کے بارے میں کتنے اچھے خیالات رکھتے اور کس احترام و محبت سے اُن کا ذکر کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کا عملی سیاست کی طرف کوئی رجحان نہ تھا۔ ایک گفتگو یاد آتی ہے۔ کھانے پر مخلصوں کا ایک مختصر اتفاقی اجتماع تھا۔ مسلمانوں کے سیاسی مستقبل و مقدر کا ذکر چھڑ گیا۔ فرمانے لگے۔ نان کوآپریشن کی تحریک سے پہلے یو پی کی سیاست الہ آباد کی تین شخصیتوں کے گرد گھومتی تھی۔ ایک پنڈت سندرلال ہائی کورٹ کے مشہور وکیل، دوسرے پنڈت موتی لال نہرو [illegible] روزنامہ لیڈر کے ایڈیٹر۔ گورنر اور ان کے مشیروں کو

متاثر و متحرک کرنے اور رکھنے میں ان تین کا سب سے زیادہ دخل تھا۔ پنڈت سندر لال ہر تحریک و تجویز کے قانونی پہلوؤں کی دیکھ بھال رکھتے اور گورنر اور اس کی منتظمہ کو مطمئن رکھتے۔ پنڈت موتی لال نہرو کی شاہانہ ضیافت و مدارات سے حکومت کے اکابر ممنون و مسخر رہتے۔ چنتا منی اپنے اخبار سے رائے عامہ کو ہموار و سازگار رکھتے۔ کہتے تھے کہ اس سہ گونہ گرفت سے کوئی گورنر اور اس کے مشیر باہر نہیں جا سکتے تھے۔ ہم میں شاید اس سے کسی کو اختلاف نہ ہو کہ سیاسی جبر و اقتدار کا یہ نسخہ ہر زمانے اور ہر دور میں کارگر رہا ہے۔ صرف موسم اور مزاج کے اعتبار سے جہاں تہاں بعض اجزا کی کمی بیشی کر دی جاتی ہے۔ اقبال نے جس کی تعبیر یوں کی ہے

"اگرچہ پیر ہے آدم جواں ہیں لات و منات!"

سیاست کی وادی میں ڈاکٹر صاحب نے اس لئے قدم رکھے تھے کہ اس سے ان مقاصد مہمہ کے حصول میں مدد ملے گی جو ہمہ وقت اور تمام عمر ان کے پیش نظر رہے۔ یعنی علی گڑھ کی نیکنامی اور مسلمانوں کی خوشحالی، مسلم لیگ اور کانگریس میں اختلاف پیدا ہو جانے سے پہلے تک ڈاکٹر صاحب کا پروگرام کامیاب رہا۔ جوں جوں لیگ اور کانگریس میں کشیدگی بڑھتی گئی، ڈاکٹر صاحب سیاست سے پیچھے ہٹتے گئے۔

وہ علی گڑھ کو سیاسی فساد و نشار سے دور اور محفوظ رکھنا چاہتے تھے انھوں نے علی گڑھ کے وسیلے سے مسلمانوں کی آبادکاری بڑی محنت و محبت سے کی تھی۔ اس لئے نہیں چاہتے تھے کہ یہ ادارہ سیاست کے شور و شر کا شکار ہو جائے اور تمام امیدوں اور کئے دھرے پر پانی پھر جائے۔ ڈاکٹر صاحب نے اسی زمانے میں ایک تقریر کے دوران اپنا یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ جو ہوا سو ہوا اب کانگریس سے مصالحت اور مفاہمت کر لینا بہتر ہوگا۔ یہ بات ارباب لیگ کے عتاب کا موجب ہوئی چنانچہ ڈاکٹر صاحب کے بجائے کورٹ سے ناظم حسین صاحب وائس چانسلر منتخب کئے گئے۔

بہت دن گزرے سینیر ممبران اسٹاف میں ہندو، مسلمان، عیسائی، بودھ سکھ کا اجتماع ہو گیا تھا۔ ان میں تاریخ کے مشہور پروفیسر (سردار) کے۔ ام۔ پانیکار تھے۔ جن کی شہرت، قابلیت اور حسن خدمات محتاج بیان نہیں ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ان کے معترف تھے۔ کہتے تھے سینیر ممبران اسٹاف میں اس وقت پانیکار جیسا ذہین، قابل، عقلمند، بے خوف اور متاثر و مسخر کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ ان سے دوستی اور دشمنی اسی کو راس آئے گی جو انہی

اوصاف کا حامل ہوگا۔ ہندوستان کے آئندہ مرقع میں پانیکار کے خدوخال نمایاں ہوتے رہیں گے۔ اس ذکر کی یہاں کوئی ضرورت نہ تھی لیکن اس سے ڈاکٹر صاحب کی مردم شناسی کی صفت کا اظہار ہوتا ہے انھوں نے ایک ایسے شخص کے بارے میں صحیح رائے قائم کی جسکی حیثیت اس وقت کچھ زیادہ قابل لحاظ نہ تھی لیکن بعد میں ہندوستان کی سیاسی، علمی اور تہذیبی حیثیت واہمیت کو معقول و مرتفع کرنے میں اسکا بڑا نمایاں حصہ رہا۔ دوسرے یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے سینئر ممبران اسٹاف کی مخالفت کو کبھی اہمیت نہیں دی وہ جانتے تھے کہ اس مخالفت میں خدمت اور خلوص کا اتنا نہیں جتنا دوسرے عوامل کا دخل تھا۔ ڈاکٹر صاحب کسی سے مرعوب نہیں ہوتے تھے۔ لیکن اس کا اظہار کبھی نہیں کرتے تھے، اُن میں نام کا بھی کوئی پندار نہ تھا۔ ان کو اپنے کاموں میں ایسا اعتقاد تھا اور ان میں ایسا شغف رکھتے تھے کہ کسی دوسرے کی مخالفت پر غور کرنے کی فرصت ملتی تھی نہ اس کی پرواہ کرتے تھے، اچھّے کام کو وہ ہر مخالفت و مخاصمت کے خلاف سپر سمجھتے تھے۔

ڈاکٹر صاحب کو اُردو سے کوئی عشق نہ تھا۔ وہ اس کا حق دینے میں ہنسی خوشی کبھی راضی نہیں ہوئے فارسی اور عربی سے بھی کچھ زیادہ الفت نہ تھی۔ لیکن ان مضامین کے سربراہوں کی مخالفت کا سامنا کرنا نہیں چاہتے تھے۔ لطف یہ ہے کہ اُردو کو معمولی قانونی اہمیّت یا اجازت نہ دینے میں ڈاکٹر صاحب کو اپنے کٹّر مخالفوں کی بھی تائید حاصل ہوتی جو ان کی کسی اور تجویز کی جو کتنی ہی معقول کیوں نہ ہوتی نہ ملتی۔ فرمایا کرتے کہ اُردو یا بعض اور مضامین کو یونیورسٹی کے *Major Subject* (بڑے درجہ کے مضامین) کا درجہ دینے سے یونیورسٹی کی ساکھ گر جائے گی۔ اپنے پرو وائس چانسلری کے عہد میں انھوں نے یونین کلب کے وائس پریسیڈنٹ کو اس پر متنبہ کیا تھا کہ یونین میں انگریزی کے بجائے اردو مباحثوں کی تعداد زیادہ ہونے لگی تھی۔

ڈاکٹر صاحب کا کہنا یہ ہوتا کہ اردو کو یونیورسٹی مضامین کے درجے پر لانا قبل از وقت اور بعید از مصلحت تھا جب یہ دلیل پیش کی جاتی کہ آج سے بہت پہلے ایک اردو یونیورسٹی قائم ہو چکی ہے اور کامیابی سے چل رہی ہے جسمیں وہ علوم وفنون بھی سکھائے پڑھائے جاتے ہیں جن کی ہمارے یہاں انگریزی زبان میں بھی تعلیم دینے کی ہمت نہیں ہوتی تو بڑے لطف اور رازدارانہ لہجے میں فرماتے "ریاستوں کی بات اور ہے۔ ہم کو آپ کو امید نہ کرنا چاہیئے!"

قطع نظر اس کے کہ اردو اور انگریزی میں کس کا درجہ کیا تھا یا ہونا چاہیئے تھا۔ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرسکتے کہ انگریزی عہدِ حکومت میں اچھی انگریزی جاننا، لکھنا اور بولنا کالج اور یونیورسٹی کے طلبا پر بطور خاص لازم آتا تھا۔ اس میں مسلم یا غیر مسلم طالب علم یا تعلیم گاہ کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ علی گڑھ ہی نہیں بیشتر سرکاری اور غیر سرکاری ادارے دیسی زبانوں سے کہیں زیادہ توجہ انگریزی پر صرف کرتے تھے اسلئے کہ اس کے وسیلے سے حکومت کے مختلف محکموں میں ذمہ دار مناصب پر فائز ہونے کا امکان بدرجہا بڑھ جاتا تھا۔ یہی نہیں بلکہ انگریزی میں اچھی استعداد ساتھی طالبعلموں میں بھی امتیاز کا باعث ہوتا۔ اُس زمانے میں عام طور پر مشہور تھا کہ اچھا کیریکٹر اور اچھا اسپیکر کسی نہ کسی اعلیٰ عہدے پر فائز ہو کر رہے گا۔ اسکو کسی سفارش کی ضرورت نہیں، میرا خیال ہے کہ یکسر منقلب حالات میں بھی کم و بیش انگریزی کی وہی کارفرمائی ہے۔

اکثر ایسے بھی مواقع آیا کرتے جب اردو کی حیثیت دفعتہً قابلِ رشک حد تک پہنچ جاتی۔ یعنی جب یونیورسٹی میں کسی بڑے آدمی کی تشریف آوری ہوتی یا ڈاکٹر صاحب الیکشن میں امیدوار کی حیثیت سے کھڑے ہوتے معزز مہمان اردو میں قصیدہ اور سپاسنامہ سنکر خود سراپا سپاس نامہ بن جاتے اور الیکشن کا پمفلٹ یا مینی فیسٹو پڑھ کر ووٹرس ڈاکٹر صاحب پر جاں نثاری اور حریف کی آبروریزی کے لئے آمادہ ہو جاتے۔ جو اصحاب علی گڑھ میں کسی عالی مرتبت مہمان کی پذیرائی کا منظر دیکھ چکے ہیں وہی اس کا اندازہ کرسکتے ہیں کہ اسٹریچی ہال میں .. قصیدہ اور سپاسنامہ سن کر اور یونین میں چھت کے روشن دان سے گلریزی کی رسم سے گذر کر مہمانِ فخر و فیروزی کے کس عالم میں پہنچ جاتا۔ تقسیمِ ملک اور آزادیٔ وطن کے بعد اردو کے ساتھ ہندوستان اور پاکستان میں جو سلوک دیکھنے میں آرہا ہے وہ ایک عجیب المیہ ہے تفصیل میں کون جائے اور تفصیل سننے کی ضرورت یا فرصت کسی عمر کا بہترین اور طویل ترین حصہ اردو کے ساتھ اور اردو کے لئے گزارنے کے بعد اس سے دور اور علیحدہ رہنا ممکن نہیں رہا۔ ایک زمانے میں سب سے زیادہ روشن خیال وہ سمجھا جاتا تھا جو خدا کا قائل نہ ہو۔ آج سب سے بڑا محبِّ وطن وہ ہے جو اردو کا دشمن ہو۔ دیکھنے میں یہ آرہا ہے کہ اردو ہر جنگ میں تکبیر کا کام دیتی ہے، اور ہر جیت میں تاوان کا!

کم لوگوں نے ڈاکٹر صاحب سے زیادہ حیثیتوں میں، زیادہ مشکل حالات میں اور زیادہ مدت تک علی گڑھ کی خدمت کی ہوگی۔ طالب علم، پروفیسر، پرنسپل، پرو وائس چانسلر، ممبر مجلس واضعان قانون، ریلوے بورڈ، یونیورسٹیوں

کی مجالس تعلیمی و منتظمہ اور متعدد چھوٹے بڑے تعلیمی اور رفاہی اداروں کے رکن ۔ انھوں نے جو خدمات جن سطحوں پر جن مہمات میں اور جس پیمانے پر انجام دیں ان میں ان کو غیر معمولی کامیابی ہوئی ۔ مسلمان جس حال کو پہنچ گئے تھے، اور جن مشکلات کا ان کو سامنا تھا اس سے عہدہ برآ ہونے کے لئے سر سیّد نے علی گڑھ کی تاسیس اور ڈاکٹر صاحب نے اس کی تبلیغ توسیع اور تنظیم نہ کی ہوتی تو مسلمان عزت اور فراغت کی وہ زندگی بسر نہ کرسکتے جو انکو میسر آئے۔

ڈاکٹر صاحب میں سر سید جیسی آئیڈیلزم (شائستگی، عینیت) تو نہ تھی لیکن مسلمانوں کو طرح طرح کی جن .. دشواریوں اور نزاکتوں کا سامنا تھا اس کا احساس اور اندازہ ان سے زیادہ شاید ہی کسی اور کو رہا ہو۔ وہ بڑے عملی اور حقیقت پسند تھے۔

اس ادارہ اور مسلمانوں کی اصلاح اور فلاح کے کاموں کو اس طرح اپنے ہاتھ میں لیتے تھے جیسے حالات نارمل نہیں، بلکہ ایمرجنسی کے ہوں۔ اس میں انکو ہمیشہ غیر معمولی کامیابی نصیب ہوئی؛ ڈاکٹر صاحب بغیر کسی نمائش کے بڑے مذہبی تھے۔ علمائے کرام، صوفیاء اور مشائخ کا غیر معمولی احترام کرتے تھے۔

یہ حضرات بھی مسلمانوں کے تمام دوسرے چھوٹے بڑے لیڈروں سے زیادہ ڈاکٹر صاحب کا لحاظ کرتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کی زبان سے کوئی ایسا کلام کبھی سننے میں نہیں آیا جو دین اور دینداروں کی سبکی کا باعث ہوتا۔ باطن کا حال اللہ جانتا ہے جسکی شہادت حاصل کرنا کسی کے بس کی بات نہیں لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے شعائر اسلام کا ہر موقع پر پورا احترام ملحوظ رکھا۔ اُن کو دو بدو نازیبا کلمات سُنا دینے کا بعض طبائع کو تامل نہیں ہوتا تھا۔ لیکن آخر وقت تک کسی فرعون یا مسخرے کی ہمت نہ ہوئی کہ دین یا آئمہ دین کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے سامنے کوئی ناشائستہ کلمہ زبان سے نکال سکتا اور یہ سب باوجود اس کے کہ ڈاکٹر صاحب دین اور دینداری کے نہ بلند بانگ مبلغ تھے نہ ہمہ وقت محتسب!

وہ تعلیم و تربیت اور مذہب و اخلاق کے آئین و حکمت سے پورے طور پر آشنا تھے جیسے اُس زمانے کے شریف و شائستہ مسلمان بالعموم ہوا کرتے تھے لیکن کسی کا اظہار یا اعلان جارحانہ طور پر نہیں کرتے تھے انھوں نے علی گڑھ کے موقف و مقاصد کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ہندوستان میں انگریزی حکومت کے نفاذ اور نتائج اور مسلمانوں کے مستقبل کا نقشہ بھی ان کے سامنے تھا۔ وہ اس پر یقین رکھتے تھے کہ جب تک تعلیم کے ساتھ مسلمانوں کے لئے مناسب معاشی

خوشحالی کے وسائل نہ مہیا ہوں گے اور حکومت کی مشین میں پاور اور کل پرزے کی حیثیت حاصل نہ ہوگی، بالفاظ دیگر وہ اپنا معیار زندگی بلند کرنے اور رکھنے پر قادر نہ ہوں گے وہ نہ اچھے مسلمان رہ سکتے تھے نہ اچھے شہری، وہ اپنے اس خیال پر شروع سے آخر تک قائم رہے۔ اور جب تک ہوسکا مسلمان نوجوانوں کو حکومت میں حصہ لینے اور پلنے کی سہولتیں فراہم کرتے رہے۔ ڈاکٹر صاحب کی اس پالیسی اور پروگرام اور اس کی کامیابی پر علی گڑھ کے نکتہ چینوں نے سرسید اور علی گڑھ کو کلرکی اور حکومت کے کاسہ لیسوں کا ورکشاپ قرار دیا تھا۔ حالات اور حکومت کے بدل جانے سے معلوم نہیں۔ ہمارے دوستوں کا کلرکی اور کاسہ لیسی کا تصور بدلا یا نہیں۔ کاسہ لیسی اب اتنی پستی نہیں رہی جتنی پالیسی یا پروگرام۔ جسکا سہارا کبھی رعایا یعنی تھی اب رعایا سے کہیں بہتر و برتر لوگ لیتے ہیں۔ دوسری طرف علمائے کرام تھے جو سرسید اور علی گڑھ کو اسلام سے منحرف قرار دیتے تھے اور آج تک اس اہم یا ذکرِ خیر سے فارغ نہیں معلوم ہوتے۔ غالباً نپولین کا قول تھا کہ فوج پیٹ کے بل پر آگے بڑھتی ہے۔ سرسید اور ڈاکٹر ضیاءالدین کا اس پر اعتقاد تھا کہ فوج ہی نہیں، مذہب اور اخلاق بھی پیٹ کے بل پر آگے بڑھتے ہیں۔ نپولین، سرسیدؔ اور ڈاکٹر ضیاءالدین سے قطع نظر، ہندوستان کی روح وضمیر کے شاعر ٹیگور نے اپنے مخصوص دلنشیں انداز میں اسی حقیقت کی ترجمانی کی ہے جہاں انھوں نے کہا ہے کہ عقاب کتنی ہی بلندی پر کیوں نہ پرواز کرے، کھانے پینے کے لئے اُسے زمین ہی پر اُترنا پڑیگا۔

مہارشی ٹیگور کے ضمن میں سر آسوتوش مکرجی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ سر آسوتوش کا نام اور مرتبہ غیر منقسم بنگال اور کلکتہ یونیورسٹی کے نامور سربراہ کی حیثیت سے اتنا معروف ہے اور اس احترام سے لیا جاتا ہے کہ ان کے تعارف میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بنگال اور اہلِ بنگال کو سربلند کرنے اور ان میں مغربی تعلیم کو ترقی دینے اور مقبول بنانے میں ان کا نام بنگال کی مایۂ ناز شخصیتوں کے ساتھ لیا جاتا ہے کلکتہ یونیورسٹی سے اُن کا اتنا ہی گہرا تعلق رہا ہے جتنا ڈاکٹر صاحب کا مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے۔ دونوں کلکتہ یونیورسٹی کمیشن کے ممبر تھے اس طور پر دونوں کی قومی اور تعلیمی خدمات میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے باوجود ان تمام غیر معمولی اور گرانقدر تہذیبی، ذہنی اور اقتصادی ترقیوں کے جو اعیان بنگال کو شروع سے میسر ہیں، سر آسوتوش برابر اس کے قائل کوشاں اور داعی رہے کہ بنگالی طلبہ اور نوجوان حکومت کی چھوٹی بڑی آسامیوں پر زیادہ سے زیادہ تعداد میں فائز رہیں۔ دفتروں میں بابو کی اصطلاح بنگال ہی کی دی ہو تو تعجب نہیں۔ یوں کلمہ تعظیم کی رُو سے دور دور تک عام ہے

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ملک کے مقننہ، عدلیہ اور انتظامیہ میں، جیسے بحیثیت مجموعی حکومت کہہ سکتے ہیں، موثر حصہ لینا یا پانا یا اس کی کوشش کرنا بامقصد اور باعزّت شہری یا شہریت کے لئے لازمی ہے۔ علی گڑھ کے وسیلے سے ڈاکٹر صاحب نے علی گڑھ کے فارغ التحصیل طلبہ کی آبادکاری، کارسازی اور حیثیت افزائی کا جیسا بے مثل اور گراں قدر رول پیش کیا ہے وہ نسلاً بعد نسل فخر اور شکرگزاری کے ساتھ یاد رکھا جائے گا۔ واصل الی اللہ کرا دینے والوں کی ہماری قوم ملک اور تاریخ میں کبھی کمی نہیں رہی لیکن علم، انسانیت، خدمت اور جدوجہد کی زندگی سے واصل کرنے اور رکھنے میں موجودہ صدی میں سرسید سے بڑا کوئی اور شخص نظر نہیں آتا اور سرسید کے مشن اور مقصد کو مقبول، مستحکم اور بارآور رکھنے میں ڈاکٹر ضیاالدین کی خدمات کو ہم میں سے کوئی کبھی نظرانداز نہ کر سکے گا۔

دوسری جنگِ عظیم کے زمانے میں ڈاکٹر صاحب کو خیال آیا کہ جنگی ضرورتوں کی بنا پر بکثرت کارخانے کھلیں گے، اشیا فراہم کی جائیں گی اُن کے لئے انجینیرنگ، ٹکنیک اور مخصوص مہارت کے کاریگر درکار ہوں گے۔ مسلمان انجینیر اور کاریگر بہت کم ہیں۔ اگر ان کی فراہمی کا جلد کوئی بندوبست کر دیا جائے تو یونیورسٹی اور اس کے طلبہ کو بیش از بیش نفع پہنچیگا چنانچہ انجینیرنگ کالج کو معرضِ وجود میں لانے کا اہتمام شروع ہوگیا۔ وہ زمانہ یاد آتا ہے۔ نہ سرمایہ تھا نہ سامان، نہ اسٹاف نہ کلاس روم یا ورکشاپ، مگر وہ سب ہونے لگا جیسے سب کچھ تھا۔ جہاں پر جو جگہ، کمرہ، برآمدہ، احاطہ مل گیا وہ لکچر روم ورکشاپ یا گودام قرار دیدیا گیا۔ یونیورسٹی کے شعبوں میں سے کسی میں انجینیرنگ کے شعبہ کی شباہت یا شبہ نظر آیا وہاں کے معلموں کو جز وقتی طور پر نوزائیدہ انجینیرنگ کالج کی خدمت کے لئے لے لیا گیا۔ اور کام چل نکلا۔ انجینیرنگ کے پورے نصاب کے لئے غالباً ۴-۵ سال درکار تھے۔ کچھ جنگ کے مطالبے اور بہت کچھ ڈاکٹر صاحب کے مصالح اور ہیرپھیر سے یہ مدت ۳ سال کر دی گئی۔ حکومت کو جنگ میں کامیابی کی بشارت دیکر اور ٹھیکیداروں کو گورنمنٹ کے بڑے ٹھیکوں اور خطاب کی امید دلاکر کام چلا، عمارتیں ادھر اُدھر بننے سے زیادہ نمودار ہوگئیں۔ پریکٹیکل کی مدت اسلئے حذف کر دی گئی کہ جنگ میں کارآمد اشیا کی تیاری کے لئے کارخانوں میں کام کرنا یونیورسٹی اور کالج کے ورکشاپ میں کام کرنے سے قابلِ ترجیح تھا۔ کچھ ہی عرصے میں انجینیرنگ کالج کو وہ درجہ ملا جو ملک کے اچھے سے اچھے کالج کو نصیب تھا۔ باوجود اس کے کہ وہ بہتوں سے کم عمر تھا اور ایسی بے سروسامانی کی حالت میں وجود میں آیا جیسی ہندوستان کا شاید ہی کوئی دوسرا انجینیرنگ کالج ظہور میں آیا ہوگا۔ یہاں کے فارغ التحصیل طلبہ جہاں گئے جو کام سپرد کیا گیا

اسکو اس خوبی سے انجام دیا کہ مسلم یونیورسٹی انجینیرنگ کالج کی تعلیم، اساتذہ، طلبہ اور یہاں کے امتحانوں کا معیار اور طلبہ کے ڈسپلن کو ہر چھوٹے بڑے نے سراہا۔

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر صاحب کو سیاسی مسائل و معاملات سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ وہ کلیتہً تعلیم و تربیت کے آدمی تھے۔ تمام عمر انھی خطوط پر سوچتے اور عمل کرتے رہے۔ ان کی خدمات علی گڑھ کی تاریخ میں بھلائی یا جھٹلائی نہ جاسکیں گی مثلاً کالج پر نان کوآپریشن کی یورش کا کامیابی سے مقابلہ، ناسازگار حالات اور ناموافق شرائط پر مسلم یونیورسٹی کو قبول کرنا لیکن اسکو مسلسل روبہ ترقی رکھنا، انجینیرنگ کالج کا قیام اور میڈیکل کالج کی تحریک و تاسیس کو بروئے کار لانے کا اقدام و اہتمام۔ میڈیکل کالج کی مہم کو سر کرنے میں ڈاکٹر صاحب کے دست راست، مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ فارسی کے صدر، ڈاکٹر سید ہادی حسن مرحوم تھے۔ ہادی صاحب فارسی کے مشہور اسکالر اور پروفیسر اور انگریزی و فارسی کے بیمثل مقرر تھے۔ بلا کا حافظہ تھا جس کا تقریر میں اظہار ہوتا تو سامعین مبہوت رہ جاتے۔ خوش رو، خوش آداب، خوش طبع، خوش باش اور جامہ زیب تھے۔ جہاں پہنچ جاتے ہر چھوٹے بڑے کو اپنا لیتے۔ نواب محسن الملک کے خاندان سے تھے اور حیدرآباد کے اعلیٰ تعلیمیافتہ طبقۂ اشراف سے تعلق رکھتے تھے بہت دنوں تک اس یونیورسٹی کی شہرت و شائستگی کا نشان بنے رہے۔ ان کی وفات سے یونیورسٹی کی وہ رونق ختم ہوگئی جسے "ہادی صاحب" کہتے تھے۔ انھوں نے ڈاکٹر صاحب کے ہمراہ اور کبھی کبھی تنہا سارے ہندوستان کا دورہ کرکے جس طرح چالیس پچاس لاکھ روپے کم سے کم مدت میں میڈیکل کالج کے قیام کے لئے اکٹھا کرلئے تھے اس سے اس زمانے کی یاد تازہ ہوتی تھی جب مسلم یونیورسٹی کے لئے چندہ فراہم کرنے سر آغاخان اور علی برادران ہندوستان میں دورہ کرتے تھے۔ اور اس تحریک کی شہرت سارے ہندوستان میں تھی۔

انجینیرنگ کالج کی طرح ڈاکٹر صاحب کے ذہن میں میڈیکل کالج کے قیام کا خیال بھی دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں آیا تھا۔ اس کے لئے انھوں نے گورنمنٹ سے وہ وسیع مرتفع پرانا قلعہ اور ملحقہ آراضی بھی حاصل کرلی تھی جو یونیورسٹی کے شمال میں تھوڑی دور پر واقع ہے۔ جدید ترین معیار کے مطابق ایک اعلیٰ درجہ کے میڈیکل کالج کی تاسیس کے لئے ہندوستان کے نامور ڈاکٹروں کی مدد سے مکمل اسکیم کا خاکہ تیار کرالیا تھا۔ جنگ کے خاتمہ پر امریکن سرپلس اسٹورز American Surplus Stores سے ڈاکٹر صاحب نے اس زمانے میں ایک لاکھ سے اوپر کا نہایت قیمتی کمیاب اور کارآمد سامان

بڑے سستے داموں خرید کر کے جمع کر لیا تھا۔ اسی طرح عمارت کے لئے سمنٹ اور لوہے کی سلاخیں بھی کثیر مقدار میں فراہم کر لی تھیں جو لڑائی کا زمانہ ہونے کے سبب سے بڑی مشکل سے محدود مقدار میں دستیاب ہوتی تھیں۔ میڈیکل کالج کے التوا میں پڑجانے سے یہ تمام سامان سالہا سال ضرورت کے وقت کام میں آتا رہا۔ انھوں نے گورنمنٹ سے ایگریکلچرل فارم اس لئے حاصل کر لیا تھا کہ اس میں یونیورسٹی کا زراعتی کالج قائم کیا جائے گا۔ یہ سلسلہ کچھ دن چلا لیکن بعض مجبوریوں کے باعث گورنمنٹ کو واپس کر دینا پڑا۔

اس کا افسوس رہیگا کہ میڈیکل کالج کی تاسیس وتشکیل ڈاکٹر صاحب کے عہد میں نہ ہو سکی۔ یہ ڈاکٹر صاحب ہی کا بلیہ نہیں ہے بعد میں آنے والوں کا بھی ہے۔ زاہد صاحب کے بعد نواب محمد اسمٰعیل خاں صاحب نے مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر کی ذمہ داری سنبھالی تو ڈاکٹر صاحب نے نواب صاحب سے یہ خواہش ظاہر کی کہ موصوف مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر کے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھیں۔ صرف میڈیکل کالج کو قائم کر دینے اور چلا دینے کا انصرام ڈاکٹر صاحب کو تفویض کر دیں۔ نواب صاحب نے یہ پیشکش قبول نہیں کی۔ اسکے بعد میڈیکل کالج کا مسئلہ کچھ اس طور پر معرض التوا میں آیا اور آتا رہا کہ ذاکر صاحب کے عہد میں بھی رو براہ نہ ہو سکا۔ اگر میڈیکل کالج ڈاکٹر صاحب کی درخواست کے مطابق وجود میں آجاتا تو شاید ان بہت سی مایوسیوں کا سامنا نہ ہوتا جن کا ہوا۔ اچھے اور ضروری کاموں کو لیت ولعل یا معرض التوا میں رکھنے سے ان کے فیض و فوائد معدوم نہیں تو محدود ہو جاتے ہیں اگر ڈاکٹر صاحب نے میڈیکل کالج کی اسکیم کو ترقی وتکمیل کی اس حد تک نہ پہنچا دیا ہوتا جسکے بعد اس کا سرکاری طور پر باضابطہ اعلان ونفاذ باقی رہ گیا تھا تو کون کہہ سکتا ہے کہ اس یونیورسٹی میں ایک میڈیکل کالج، قائم بھی ہو سکتا یا نہیں، اور قائم بھی ہوتا تو کب اور کیسا۔ انجینیرنگ کالج اور میڈیکل کالج کے قیام سے ہماری یونیورسٹی کی اہمیت اور قدر وقیمت میں جیسا بیش بہا اضافہ ہوا اس میں محکمی آئی اور قوم و ملک کے سود و بہبود کا سرچشمہ قرار پائی اس کا ہر شخص کو اعتراف ہے۔ یہ کارنامے ڈاکٹر صاحب کے ہیں۔ علی گڑھ کی طرف سے ملک وقوم کو ڈاکٹر صاحب کی یہ قیمتی پیشکش ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جائے گی۔

ڈاکٹر صاحب کے شب وروز اور آج کے لیل ونہار میں بڑا فرق ہے۔ یہ کوئی نئی بات بھی نہیں ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اس کثرت سے اور تواتر سے ... رفتار رہے گا البتہ ایک چیز خاص طور پر محسوس ہوتی ہے۔ پہلے ہم ناسازگار حالات میں بھی

پرامید رہتے تھے ۔ اب ناسازگار حالات میں بھی پُر اندیشہ رہنے لگے ہیں ۔ اس کے اسباب پر جتنا سب کو اتفاق ہے اس کے علاج پر اتفاق یا اختیار نہیں ہے ۔ موجودہ نسل کا یہ بہت بڑا مسئلہ اور خطرہ ہے اور زندگی کو برتنے میں یہ فرق معمولی فرق نہیں ہے ۔ اس طویل زمانے میں جب ڈاکٹر صاحب اس ادارے کے سربراہ رہے ، چھوٹے بڑے حادثے اکثر پیش آتے رہے ۔ آج کی طرح پہلا سوال یہ نہیں ہوتا تھا کہ پولیس کدھر ہے اور فوج کہاں ہے ؟ بلکہ یہ ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب کدھر ہیں اور کیا کر رہے ہیں ۔ ہمیشہ یہی معلوم ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب باخبر ، موجود اور برسرِ عمل ہیں ۔ یہ معلوم کر کے سب اپنی اپنی جگہ مطمئن ہو جاتے ۔ خطرہ کیوقت یونیورسٹی کی پوری بستی کا ایک شخص واحد پر اتنا بھروسہ کرنا اور رکھنا معمولی بات نہیں ہے ۔ اس دلیری اور احساس ذمہ داری کا سرچشمہ کہیں اور تھا جواب شاید نایاب و نایافت ہے !

۱۹۴۷ء اور اس سے کچھ پہلے قتل اور غارتگری کا جو عالم تھا وہ کسے نہیں معلوم ۔ یونیورسٹی بڑی درماندگی اور اضطراب کے عالم سے گزر رہی تھی ۔ علی گڑھ اور دہلی کے درمیان ٹرینوں پر دردناک حادثے وقوع میں آ رہے تھے ۔ ڈاکٹر صاحب فوج کے اعزازی لفٹننٹ کرنل بھی تھے ۔ یونیورسٹی میں اسکے یونیفارم میں شاید ہی کبھی دیکھے گئے ہوں ۔ اس تہلکے کے زمانے میں وہ برابر یونیفارم میں دہلی اور علی گڑھ کے درمیان سفر کرتے رہتے جیسے پٹرول ڈیوٹی پر ہوں ۔ کہتے باوجود عام بدامنی اور بدنظمی کے اب بھی پولیس ، فوج اور پبلک ، یونیفارم کا احترام کرتی ہے اور قتل و غارت گری کی روک تھام میں اس سے مدد ملتی ہے ۔ صبح کی گاڑی سے دہلی کے لئے روانہ ہو جاتے ۔ وہاں تمام دن اس ادارے کے تحفظ کی تدابیر میں معلوم نہیں کہاں کہاں کے چکر لگاتے ۔ شام کو علی گڑھ واپس آ جاتے اور رات گئے تک حکام ضلع سے گفتگو کا سلسلہ قائم رہتا ۔ کئی ہفتے یہی پروگرام رہا ۔ اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب سے کم عمر اور زیادہ توانا شخص بھی تردد اور تگ و دو کے اس فشار کا شاید ہی متحمل ہو سکتا ۔ لیکن وہ کسی وقت تھکے ہارے یا مایوس و ملول نہیں پائے گئے ۔ ان کو جیسے اس کا یقین ہو کہ وہ ہر دشواری پر قابو پالیں گے اور کیسے کہا جائے کہ یہ یقین غلط تھا ۔ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو انکے قریب تھا جانتا تھا کہ وہ ہر خطرہ پر کرائسس کا کامیابی کے ساتھ سامنا کر سکتے تھے ۔ ڈاکٹر صاحب بظاہر غیر معمولی نہیں معلوم ہوتے تھے ۔ ان میں کشش اور کرامات کے بھی آثار نہیں معلوم ہوتے تھے ۔ لیکن تھا یہ کہ وہ غیر معمولی حد تک معمولی نظر آتے ہوئے غیر معمولی حد تک غیر معمولی حالات و حوادث پر قابو پا لینے کی صلاحیت رکھتے تھے ۔ اکثر یہ خیال آیا ہے کہ اپنے غیر معمولی طویل زمانۂ اختیار میں اس ادارے اور مسلمانوں کو فائدہ پہنچانے کے جتنے منصوبے ڈاکٹر صاحب نے بنائے

ان میں ان کو زیادہ سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ یہ ریکارڈ سرسید کے بعد ہندوستان میں شاید ہی کسی اور مسلمان لیڈر کے حصے میں آیا ہو!

ایک موقع پر ایک عزیز نے یہ سوال کیا کہ آخر اس کا کیا سبب تھا کہ ڈاکٹر صاحب کو اچھا بتانے والے جتنے لوگ تھے اُتنے ہی بُرا سمجھنے والے بھی تھے! اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اُس شخص کے بھلا یا بُرا ہونے کی اتنی پہچان نہیں ہے جتنا اُس کے غیر معمولی ہونے کی۔ اس کے بعد دیکھنا چاہیئے کہ اچھا یا بُرا جاننے والے کس قرینے یا قماش کے لوگ تھے۔ مثلاً صاحبِ ثروت واقتدار یا رہینِ ستم ہائے روزگار۔ ڈاکٹر صاحب کو بُرا کہنے والے عموماً اول الذکر تھے۔ موخرالذکر ہمیشہ ان کے دعاگو اور شکرگزار رہے اس لئے کہ ڈاکٹر صاحب تمام عمر درماندہ کے حامی اور مربّی رہے۔ صاحبِ ثروت واقتدار کے فتووں کو انھوں نے ہمیشہ ناقابلِ التفات سمجھا اور ٹھیک سمجھا۔

جیسا کہ پچھلے اوراق میں کہیں ذکر آچکا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے فردِ اعمال کا سب سے بڑا جرم انگریز پرستی یا حکام دوستی بتایا جاتا ہے۔ اپنے وقت کے مسلمانوں کو افلاس وادبار سے نکالنے اور عزّت وفراغت تک پہنچانے میں ڈاکٹر صاحب کا خالصۃً للہ یہ عمل یا طرزِ کار سیّئات میں نہیں بلکہ حسنات میں آتا ہے جس کا اجر غریب اور کس مپرس کے جذبۂ شکرگزاری اور اللہ تعالیٰ کے کرمِ بےحساب کے سوا کچھ اور نہیں ہوسکتا۔ چہ جائیکہ صاحبانِ اثر واقتدار کے افعال واقوال جن کا وزن ووقعت اللہ کی ترازو میں جتنا اور جیسا کچھ ہوگا اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ آج غریب کا آدمی بننا جتنا آسان، پُرمنفعت اور شہرت بخش ہے اتنا ڈاکٹر صاحب کے زمانے میں نہیں تھا۔ اسکو بھی نظرانداز نہیں کرنا چاہیئے!

ملک تقسیم ہوگیا۔ وطن آزاد ہوا لیکن ہم غلام رہے یا وسیلے بن گئے۔ اُن نامبارک توتوں کے جو محسن آزادی کے ساتھ آزاد ہوئیں۔ آزادی سے بڑی نعمت نہیں۔ اگر اس کی ذمہ داری کا احساس ہو اور اس سے بڑی آفت نہیں اگر یہ ذمہ داری کے احساس سے خالی ہو۔ ڈاکٹر صاحب علی گڑھ کو خدا حافظ کہکر انگلستان چلے گئے اور وہاں سے جوارِ رحمت میں پہنچ گئے۔ جہاں "نہ یہاں ہے نہ وہاں، چوں ہے نہ چرا"۔ ان کا علی گڑھ کو خدا حافظ کہنا کوئی بیٹھے بٹھائے کا فقرہ نہ تھا بلکہ ایک انجام کا اندیشہ اور اس کے لئے صمیمِ قلب سے ایک دعا تھی۔ ایسا ہی ہوسکتا ہے یا ایسا ہی ہوا ہی کہ علی گڑھ سے باہر اور علی گڑھ کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔ یونیورسٹی کو آخری یاد اور ہمیشہ کیلئے

چھوڑتے وقت کیا عجب انھوں نے محسوس کیا ہو کہ اس پر کیسا وقت آنے والا ہے اور اس کو بچانے یا پیچھے ڈالنے والے کون ہوں گے اور کہاں ہوں گے۔

ڈاکٹر صاحب جذباتی نہ تھے۔ لیکن علی گڑھ سے ان کو جو لگن تھی، تمام عمر کی لگن وہ جذبات کی لمی وزمی بغیر نہ پیدا ہوسکتی تھی نہ قائم رہ سکتی تھی۔ دور دراز دیار بغیر میں مرض الموت میں اُن کے دل میں کچھ حسرتیں کچھ تمنائیں اُبھری ہوں گی۔ کس کے نہیں اُبھرتیں لیکن خیال ہوتا ہے علی گڑھ کے لئے کچھ کم نہ ہوں گی اس لئے کہ وہ تمام عمر ان کی اعلیٰ صلاحیتوں اور آرزوؤں کا مرکز رہا۔ علی گڑھ کو انھوں نے جیسا پایا، جس طور پر بنایا، بچایا اور بڑھایا، بارگاہِ الٰہی میں اس کو اپنی خدمت اور عبادت کے طور پر پیش کیا ہوگا۔ مرضیٔ الٰہی ہر فرد کو اس کی صلاحیت کے مطابق ذمہ داری سپرد کرتی ہے اور اسی ذمہ داری کو پورا کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے اس کو صلہ دیتی ہے، یا باز پرس کرتی ہے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو بارگاہِ الٰہی سے کیسی سرفرازی نصیب ہوئی ہوگی۔

---

۴۰ سال ہوئے دوسری گول میز کانفرنس میں شریک ہونے اور ہندوستان کو آزاد کرانے کے لئے علیگڑھ کے نامور فرزند، ہر معرکہ کے مجاہد اور ہر محفل کے محبوب، مولانا محمد علی انگلستان گئے تھے جہاں انھوں نے یہ تاریخی فقرہ کہا تھا کہ وطن کی آزادی لے کر واپس جاؤں گا یا جان جانِ آفریں کے سپرد کردوں گا۔ آزادی نہیں ملی، اور محمد علی اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے۔ میت بیت المقدس لے جائی گئی اور جوارِ اقصیٰ میں سپرد خاک کی گئی۔ ملت کے کیسے مجاہد کو اس کے مالک نے کیسی سرفرازی بخشی۔ اس اقصیٰ کا تعارف یوں کرایا گیا ہے۔

"وہ خدا عجز و درماندگی سے پاک ہے جو اپنے بندے (محمدؐ) کو راتوں رات مسجد حرام (خانۂ کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) لے گیا جس کے گرداگرد ہم نے دنیا و دین کی برکتیں دے رکھی ہیں اور اس کے جانے سے مقصود یہ تھا کہ ہم اپنی قدرت کے چند نمونے معائنہ کرائیں۔۔۔۔۔

اس مقدس سرزمین میں ہزاروں انبیائے کرام مبعوث ہوئے، پیام رحمت و راستی سے دلوں کو روشنی و تازگی بخشی، زندگی کو برگزیدہ و بابرکت بنایا اور واصل بحق ہوئے، اتنی پاک ہستیاں، ان کی یادیں اور یادگاریں شاید

دنیا کے کسی اور خطے میں مدفون و منور ہوں۔ شبِ معراج میں سرورِ دوعالم (صلے اللہ علیہ وسلم) نے عرشِ اعلےٰ کی طرف صعود فرمانے سے پہلے یہاں انبیائے مرسلین کی روحوں کی نماز میں قیادت فرمائی۔ اس سے اس امر کی مزید تصدیق ہوئی کہ حضورِ اکرم اشرف الانبیاء اور خاتم المرسلین تھے۔ نیز یہ کہ معراج کا جو تنہا شرف رحمۃ للعلمین کے حصے میں آیا، حضور ہی کے طفیل اسکی سعادتِ ظلی تمام انبیاء و مرسلین کو نصیب ہوئی جو اس نماز میں شریک تھے۔ جس طرح حج کا ثواب و شرف ان لوگوں کے بھی حصے میں آتا ہے جن کی طرف سے کوئی دوسرا یہ فریضہ ادا کر آئے۔ شبِ معراج میں حضور کا حضرتِ اُمّ ہانی کے مکان سے براہِ راست عرشِ اعظم کی طرف صعود فرمانا بھی ممکن تھا۔ مسجدِ اقصیٰ سے ہو کر جانے میں ممکن ہے یہ مصلحت بھی پیشِ نظر رہے ہوں۔

۴۴ سال ہوئے ہندوستان کو آزادی ملی۔ ڈاکٹر صاحب وطن سے انگلستان چلے گئے جیسے وہ آزادی ان کے لئے نہ رہی ہو، وہاں جاں بحق ہو گئے۔ سولہ سال پہلے یہی حادثہ محمد علی کو پیش آیا تھا اور ان کے جسدِ خاکی کو بیت المقدس پہنچایا گیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کی میت علی گڑھ کے بیت المقدس میں لائی گئی اور سرسید کے پہلو میں سپردِ خاک کی گئی ان طلباء کے ماتم و میمنت اور احترام و عقیدت کے ساتھ جن کی خدمت و خیر خواہی اور فراغت و فراغ کے لئے مرحوم نے اپنی تمام عمر صرف کر دی تھی۔ سرسید کے پہلو اور پائیں میں جگہ پانے کے صرف ڈاکٹر صاحب مستحق تھے انھوں نے سب سے زیادہ اپنے سردار کے کاموں کو آگے بڑھانے اور بار آور کرنے میں اپنی بہترین صلاحیتیں تمام عمر وقف رکھی تھیں۔

یونیورسٹی کی مسجد میں داخل ہوتے ہی اسکی فضا، اسکی روایات اور اسمیں صاف، ستھرے، پاکیزہ خیال و خصائل اپنے طلباء کو نماز پڑھتے دیکھکر اور اسمیں مدفون گرانمایہ ہستیوں کی یاد سے دل طرح طرح سے شادماں ہوتا اور سکون پاتا ہے۔ پھر ذہن میں وہ آیت جگمگانے لگتی ہے جو مسجد کے بیرونی دروازے کی پیشانی پر کندہ ہے جسمیں مسجد کا یہ تصور پیش کیا گیا ہے۔

"... ... ... ہاں وہ مسجد جس کی بنیاد شروع دن سے پرہیزگاری پر رکھی گئی ہے اس کا البتہ حق ہے کہ تم اس میں کھڑے ہو کر امامت کیا کرو کیونکہ اس میں ایسے لوگ ہیں جو خوب صاف ستھرے رہنے کو پسند کرتے ہیں اور اللہ خوب صاف ستھرے رہنے والوں کو پسند کرتا ہے ... ... "

کتنی عجیب بات ہے کہ   ان کتبے کی تائید و تکریم اُس عربی عبارت سے ہوتی ہے جو وکٹوریہ گیٹ پر نقش ہے اس کا مفہوم یہ ہے :

" قوم کے بزرگوں اور معززلوگوں نے جو غفلت کے اندھیرے کیلئے مشل چراغوں کے ہیں ایک عالی شان مکان بنایا ہے جسکی بنیاد تقویٰ الٰہی پر ہے تاکہ اس میں علوم دینی اور دنیوی سکھائے جائیں اور عالم کے اخلاق مہذب اور شائستہ بنائے جائیں۔ ان لوگوں نے اللہ کی راہ میں کما حقہٗ کوشش کی ہے اور اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اللہ تعالیٰ ان کو اس نیک کوشش کی جزا دے اور اجرِ عظیم عطا کرے "

پھر ایسا محسوس ہونے لگتا ہے جیسے مدرسۃ العلوم کے تصور و تاسیس میں مسجد تقویٰ، مسجد اقصیٰ اور مسجد قرطبہ سب کی فضا اور فیضان پیوست ہو ــــــ ڈاکٹر صاحب یہیں آسودۂ رحمت ہیں۔ !

ڈاکٹر مسعود حسین خاں[1]

گئودان : تصنیف یا ترجمہ؟

مسئلہ

گئودان باتفاق رائے اردو کا بہترین ناول تسلیم کیا جاتا رہا ہے لیکن کیا گئودان پریم چند کے قلم سے نکلی ہوئی تصنیف ہے یا یہ ترجمہ ہے۔ ان کے ہندی ناول "گودان" کا، جو ان کے ایک دوست ا مددگار اقبال ورما سحر ہتگامی نے کیا ہے۔ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ اسکا اردو قالب سحر نے تیار کیا اور پریم چند نے صرف نظر ثانی کی ہے تو گئودان کو اردو کی اصل تصنیف قرار نہیں دیا جا سکتا اور نتیجتاً اسے اردو ناول نگاری کی تاریخ میں محض تراجم کی فہرست میں رکھنا ہوگا۔ ترجمہ بہرحال ترجمہ ہے وہ چاہے انگریزی سے کیا گیا ہو یا ہندی سے۔ ادبی نقطۂ نظر سے وہ اسی زبان کی تاریخ ادب کا شمار کہلائے گا جس میں اصل تصنیف موجود ہے۔

پریم چند نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز اردو نویسی سے کیا۔ یہی ان کی "پہلی زبان" تھی[2]۔ امرت

---

[1] پروفیسر و صدر شعبۂ لسانیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

(۲) تاہم امرت رائے کے مطابق ہندی میں ان کا ناول "پریما" ۱۹۰۴ء لکھا گیا اور ۱۹۰۷ء میں شائع ہوا۔ قلم کا سپاہی، ص ۶۵۳

کی شہادت کے مطابق ہم خرما و ہم ثواب (۱۹۰۶ء)، جلوۂ ایثار (۱۹۱۲ء)، بازارِ حسن (۱۹۱۷ء) گوشۂ عافیت (۱۹۲۱ء) اور چوگانِ ہستی (۱۹۲۴ء) پہلے اردو میں لکھے گئے اور بعد کو ان کا ترجمہ ہندی میں کیا گیا۔ بعض اوقات یوں بھی ہوا ہے کہ ناول اردو میں پہلے لکھا گیا لیکن اس کا ہندی ترجمہ اردو اصل سے قبل شائع ہو گیا ہے، مثلاً بازارِ حسن[1]

پردہ مجاز (آغاز تصنیف ۱۰ اپریل ۱۹۲۴ء) سے پریم چند کے لکھنے کی ترتیب بدل جاتی ہے چنانچہ اس ناول کے علاوہ نرملا (۱۹۲۶ء) بیوہ (۱۹۲۷ء)، غبن (۱۹۳۱ء)، میدانِ عمل (۱۹۳۲ء) گؤدان (۱۹۳۶ء) پہلے ہندی میں لکھے گئے اور اردو میں ان کا ترجمہ بعد کو ہوا۔ پریم چند کے آخری نامکمل ہندی ناول "منگل سوتر" کو اردو کے قالب میں ڈھلنے کی نوبت ہی نہ آسکی۔ پریم چند کے آخری دور کے ناولوں کے پہلے ہندی میں لکھے جانے کی تصدیق خود پریم چند نے ان الفاظ میں کی ہے:

> "۱۹۰۱ء سے لٹریری زندگی شروع کی۔ رسالہ زمانہ میں لکھتا رہا۔ کئی سال تک متفرق مضامین لکھے۔ ۱۹۰۲ء میں ایک ہندی ناول پریما لکھکر انڈین پریس سے شائع کرایا۔ ۱۹۱۲ء میں جلوۂ ایثار اور ۱۹۱۸ء میں بازارِ حسن لکھا۔ ہندی میں سیوا سدن، پریم آشرم، رنگ بھوم، کایاکلپ[2] چاروں ناول دو دو سال کے وقفے کے بعد نکلے۔ ان کے اردو ترجمے عنقریب شائع ہوں گے۔"

(خط مورخہ ۱۷ جولائی ۱۹۲۶ء)

پریم چند کے ان اردو ترجموں کے پس پردہ منشی اقبال بہادر ورما سحر ہتھگامی کا ہاتھ رہا ہے۔ اقبال ورما سحر کی اسی ادبی حصہ داری کا پتہ چلانا فی الحال ہمارا موضوعِ بحث ہے۔

---

(۱) تفصیلات کے لئے دیکھئے قلم کا سپاہی: ضمیمہ

(۲) بازارِ حسن، گوشۂ عافیت، چوگانِ ہستی، پردۂ مجاز

خارجی شواہد

اقبال ورما سحر سے پریم چند کے اس قسم کے کاروبار کی جانب ہمیں پہلا اشارہ، پریم چند کے جگری دوست دیا نرائن نگم، ایڈیٹر، زمانہ کی تحریروں میں ملتا ہے۔

"۱۹۳۶ء میں آپ کا آخری ناول گئو دان (گو دان ہونا چاہیئے: مسعود)[۱] بھی سرسوتی پریس بنارس سے شائع ہوا۔ اس کی دو ہزار جلدیں بک چکی ہیں اور پہلا ایڈیشن قریب اختتام ہے۔ اس کا اردو ترجمہ بھی سحر صاحب کی امداد سے جلد ہی شائع ہوگا۔"[۲]

اتفاق سے دیا نرائن نگم کے اس مضمون کی صحیح تاریخ تصنیف کا علم نہیں سوائے اس کے کہ یہ زمانہ کے پریم چند نمبر میں، جس کا سنہ اشاعت ندارد ہے، شائع ہوا ہے۔ امرت رائے کے مطابق گو دان جون ۱۹۳۶ء میں یعنی پریم چند کی وفات سے تقریباً تین ماہ قبل شائع ہوا ہے، اس لئے دیا نرائن نگم کا یہ مضمون گو دان اور گئو دان کی اشاعت کے درمیانی دور کی تحریر ہے۔

اقبال ورما سحر سے پریم چند کے ادبی کاروبار کی تصدیق ان کے کئی خطوط سے بھی ہوتی ہے، جو "پریم چند کے خطوط" کے نام سے مدن گوپال نے شائع کئے ہیں؛ ۱۹۲۵ء کے ایک خط میں دیا نرائن نگم کو لکھتے ہیں:[۳]

"... حضرت سحر نے رنگ بھومی کا اردو ترجمہ کر دیا:
مگر معاوضہ ہندی صفحات پر ۸ر فی صفحہ مانگتے ہیں یعنی کل ۴۶۵ روپے ..."

دیا نرائن نگم کو ۳۰ ر اگست ۱۹۲۵ء کے ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

"حضرت سحر کی کتابیں پارسل سے روانہ کر دی ہیں ... انھوں نے کچھ غلطیاں

---

(۱) گو دان اور گئو دان میں خود پریم چند اپنے خطوط میں عتر بود کرتے رہے ہیں حالانکہ میرے خیال میں ذم کا پہلو نکلنے کی وجہ سے انھوں نے اردو میں گئو دان کو گو دان پر ترجیح دی ہے۔ گئو دان، گو دان ہی کا تدبھو ہے۔

(۲) پریم چند کی بعض تصانیف کے حالات: زمانہ (پریم چند نمبر ص ۹۰)

(۳) پریم چند کے خطوط ص ۱۴۱

نکالی ہیں۔ غلط نامہ منگوانا چاہتے ہیں۔ مجھے فضول معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر انھوں نے اصرار کیا تو ایک غلط نامہ منگوانا ہی پڑے گا۔"

۱۱ر ستمبر ۱۹۳۱ء کے خط میں دیا نرائن نگم کو ایک بار پھر لکھا ہے:

"حضرتِ سحر کو میں نے ۲۰۰ دینا طے کر لیا ہے[۱]۔ وہ راضی بھی ہو گئے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ راضی ہوں تو گوشۂ عافیت بھی ان سے پورا کروالوں۔"

ان اشاروں کی بھرپور تصدیق اقبال ورما سحر کے خود نوشت حالاتِ زندگی سے ہو جاتی ہے جس کے بارے میں گُوُدان پہ میرے ایک مختصر مضمون کے جواب میں دیریندر پرشاد سکسینہ صاحب نے مراسلہ کی شکل میں پہلی بار یہ اہم معلومات فراہم کی ہے[۲]:

"میرے پاس سورگیہ اقبال بہادر ورما سحر ہتگامی کے مختصر خود نوشت حالات محفوظ ہیں جو اُن کے صاحبزادے سورگیہ کیلاش ورما شائق شاگرد حضرت جگر بریلوی نے اپنے والدِ مرحوم کی وفات، ۲۵ر ستمبر ۱۹۴۲ء کے ایک ماہ بعد جگر صاحب کی خدمت میں اس لئے بھیجے تھے کہ وہ والدِ مرحوم کی یاد میں ایک مقالہ جگر صاحب سے لکھوانا چاہتے تھے۔"

اس کے بعد ویریندر پرشاد سکسینہ صاحب نے سحر صاحب کے خود نوشت حالات سے حسبِ ذیل اقتباسات نقل کئے ہیں:

"پورا نام اقبال بہادر ورما سحر، مگر مختصراً اقبال ورما سحر لکھتا ہوں۔ والد کا نام منشی شیو نرائن لال مرحوم، رئیس و زمیندار۔ سکونت قصبہ ہتگام ضلع فتحپور جہاں سالہا سال پہلے کائستھوں کی بہت بڑی آبادی تھی جو سب کے سب عموماً زمیندار تھے۔ مگر اب یہ قدیم قصبہ ایک مدت سے اجڑی ہوئی حالت میں ہوتا چلا جا رہا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس قصبہ کو رام چندر والیِ قنوج نے آباد کیا تھا۔ ۔ ۔"

---

(۱) قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضمن کا معاوضہ ہے (۲) دیکھئے ہماری زبان شمارہ ۱۵ر نومبر ۱۹۷۰ء اور ۲۲ر جنوری ۱۹۷۱ء

آگے چل کر اقبال ورما سحرؔ پریم چند کے تعلق سے خود نوشت میں یوں رقمطراز ہیں :

"منشی پریم چند آنجہانی کے متعدد قصے اور کئی ناول مثلاً رنگ بھومؔ۱، کرم بھومؔ۲ پریم آشرمؔ۳، نرملا وغیرہ ہندی سے اردو میں لکھے ۔ ابھی ان کا آخری ناول گئودان (گودان ہونا چاہیئے : مسعود) بھی جامعہ ملیہ سے شائع ہو چکا ہے جسکا اردو ترجمہ میرا ہی کیا ہوا ہے ۔"

اسی مضمون کے آخر میں گئودان کے اردو مسودہ کے بارے میں ویریندر پرشاد سکسینہ نے لکھا ہے :

"گئودان کا وہ مسودہ جس کا ترجمہ سحر ہنگامی مرحوم نے ہندی سے اردو میں کیا تھا اور اسی پر منشی پریم چند نے خود نظر ثانی کی تھی۔ سحر صاحب کے خاندان والوں سے حاصل کر کے کسی لائبریری میں محفوظ کر لینا چاہیئے جس سے گئودان کی اصل حقیقت معلوم ہو جائے ۔"(۱)

اقبال ورما سحر کے مذکورہ بالا تحریری دعوے اور دیا نرائن نگم کی شہادت کے بعد یہ قیاس کرنا کہ سحر کا ...ے مشتبہ ہے ، قدرے زیادتی ہوگی۔ سحر کی انانیت پر اگر شبہ کی گنجائش نکل بھی آئے تو دیا نرائن نگم ...شہادت کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ پریم چند اپنی تصانیف کا اردو ترجمہ بیشتر ...سروں سے کراتے رہے ہیں ۔

اردو محققین کا یہ خیال غلط ہے کہ پریم چند نے ہندی میں لکھنا بعد کو شروع کیا۔ پریما (۱۹۰۴ء) ... موجودگی سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ ابتدا سے اردو کے ساتھ ہندی میں لکھتے رہے ہیں۔ کبھی اردو میں پہلے ...ھ کر ترجمہ خود ہندی میں کرتے ، کبھی ہندی میں پہلے لکھ کر اس کا اردو ترجمہ آپ کرتے یا دوسروں سے کرواتے۔ اور خود ...ثانی کرتے۔ گودان کے اردو ترجمہ پر وہ اپنی مسلسل علالت کے باعث نظر ثانی کے لئے زیادہ وقت نہ نکال

---

۱ چوگانِ ہستی ۲ میدانِ عمل ۳ گوشۂ عافیت

(۱) ویریندر سکسینہ اس بات کا تعین نہ کرسکے کہ گئودان کا یہ مسودہ ابھی تک ان کے اہلِ خاندان کے پاس موجود ہے یا نہیں جبکہ ہندی گودان کا مسودہ ...ارت کلا بھون بنارس میں محفوظ ہے ۔

سکے۔ اسی وجہ سے ہم نے گئودان کے ترجمہ ہونے کا سوال سب سے پہلے اٹھایا ہے لیکن ان خطوط پر تحقیق کی توسیع رنگ بھوم (چوگانِ ہستی) کرم بھوم (میدانِ عمل)، پریم آشرم (گوشۂ عافیت) اور نرملا کی جانب بھی کی جاسکتی ہے فی الحال ہم اپنی بحث کو گئودان تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ دوسری ناولوں کے بارے میں سحر کے دعویٰ پر شہادت "پریم چند کے خطوط" کے مؤلف مدن گوپال کی بھی ملتی ہے۔

"یہیں لکھنؤ میں پریم چند نے اپنا اگلا ناول شروع کیا۔ یہ اولاً ہندی میں لکھا گیا اس کا نام تھا کایا کلپ[1]۔ کچھ سال بعد یہ اردو میں پردۂ مجاز کے نام سے شائع ہوا۔ اس کا ترجمہ پریم نے خود ہندی سے اردو میں کیا۔ مگر رنگ بھومی اور چوگانِ ہستی میں اتنا اختلاف تھا کہ چوگانِ ہستی کا دوسرا مسودہ ہندی ناول سے ترجمہ کروانا پڑا۔ اسے پریم چند نے اقبال ورما سحر ہتگامی سے کروایا۔"

اس سلسلے میں پریم چند کے قلم سے مزید شہادت ۱۸ رمئی ۱۹۲۸ء کے ایک خط میں ملتی ہے[2]۔

"..... اردو تصانیف، ہندی کا ہی ترجمہ ہیں"

پریم چند اپنی اردو تصانیف کے سلسلے میں کسی نہ کسی مترجم کی مدد دراصل ہمیشہ لیتے رہے ہیں۔ جب واقعہ کربلا پر اپنا تاریخی ڈرامہ ہندی میں لکھا تو اس کے ابتدائی حصص کا ترجمہ بھی خود نہیں کیا۔ بلکہ ایک اور صاحب سے کروایا: ۲ راگست ۱۹۲۴ء کو دیا نرائن نگم کو لکھتے ہیں:۔

"واقعہ یہ ہے کہ میں نے ہندی سے خود ترجمہ نہیں کیا ہے۔ میرے ایک نارمل اسکول کے دوست منشی منیر حیدر صاحب قریشی ہیں، انھیں سے کرالیا ہے، اب بقیہ حصوں کا ترجمہ میں خود کروں گا ....."[3]

---

(۱) "سول پانڈولپی ہندی میں .... ۱ ۔ اراپریل ۱۹۲۲ء کو شروع ہوا .... پرکاش ۱۹۲۶ء میں ہوا۔" قلم کا سپاہی: ص ۴۵۵

[2] بنام کیشورام سبھروال (بزبان انگریزی): پریم چند کے خطوط ص ۱۸۰

[3] پریم چند کے خطوط: ص ۱۴۷

گودان تا گئودان

پریم چند کا انتقال ۸ر اکتوبر ۱۹۳۶ء کو ہوا۔ ہندی گودان کی تاریخ اشاعت جون ۱۹۳۶ء بتائی گئی ہے[1] امرت رائے کے مطابق گودان کی تصنیف کا آغاز تو ۱۹۳۲ء میں ہوگیا تھا لیکن رسالہ ہنس اور جاگرن کے سلسلے میں ان کی مالی پریشانیاں اور پھر بمبئی کی فلمی دنیا میں سال بھر کے قریب ان کے قیام کی وجہ سے اس کی تصنیف کا سلسلہ جاری نہ رہ سکا۔ اس طرح یہ ناول دراصل اپریل ۱۹۳۵ء تا اپریل ۱۹۳۶ء کے درمیان مکمل ہوا ہے۔ جب پریم چند فلمی دنیا سے ناکام و نامراد واپس آکر ہمہ تن تصنیفی زندگی میں منہمک ہو گئے۔ اس دوران میں مالی پریشانیوں کے علاوہ ان کی صحت بھی دگرگوں رہی تا آں کہ جون ۱۹۳۶ء میں خونی قے کے بعد تو وہ شکن بستر بن کر رہ گئے تھے اس طرح گودان کی تصنیف کا زمانہ سمٹ کر ایک سال رہ جاتا ہے۔ ان کی اس زمانے کی پریشانیوں کا اندازہ ذیل کے خط سے کیا جا سکتا ہے۔ جو انھوں نے ۲۷ر ستمبر ۱۹۳۵ء کو جینیندر کمار کو لکھا ہے:

"روپے کے وِشے میں کیا لکھوں ..... میں تو پانچ مہینے میں ایک پیسہ بھی نہ کما سکا۔ بمبئی سے تھوڑے پیسے لایا تھا وہ پانچ مہینے میں کھا گیا اور کچھ قرض چکا دیا ..... اب اسی چنتا میں گھُل رہا ہوں کہ آگے کیا ہوگا۔[2]"

بے بسی اور کس مپرسی کا جو عالم اس خط میں ملتا ہے اس میں اور گئودان کے عظیم کردار ہوری کی ناکام زندگی میں کس قدر مطابقت پائی جاتی ہے!

ان حالات میں پریم چند اردو گئودان کے ترجمے پر کس قدر وقت صرف کر سکے ہوں گے، یہ مشتبہ ہے اس کام میں ان کا شریک غالب اقبال ورما سحر ہی کو ماننا پڑے گا۔

اردو گئودان پریم چند کے مکاتیب کی روشنی میں جولائی ۱۹۳۶ء میں پریس کے لئے تیار تھا۔ اختر حسین رائے پوری کو اسی ماہ[3] میں لکھتے ہیں:

---

(۱) قلم کا سپاہی: ص ۶۵۷ (۲) اصل خط ہندی میں: پریم چند کے خطوط: ص ۳۶۷

(۳) "اسی ماہ" اس لئے کہ خط پر مہینہ اور تاریخ نہیں دی ہوئی ہے لیکن یہ خط ۹ر جولائی ۱۹۳۶ء کے ایک خط کے بعد ترتیب میں رکھا گیا ہے۔ پریم چند کے خطوط: ص ۳۸۵

"میرا نیا ناول گودان حال ہی میں نکلا ہے۔ اس کی ایک جلد بھیج رہا ہوں۔ اردو میں ریویو کرنا..... گودان کے لئے ایک پبلشر کی تلاش کر رہا ہوں، مگر اردو میں تو حالت جیسی ہے تم جانتے ہی ہو، بہت ہوا تو ایک روپیہ صفحہ کوئی دے دے گا"

داخلی شواہد

مذکورہ بالا خارجی شواہد کی بنا پر اب ہم یہ بات کسی قدر قطعیت سے کہہ سکتے ہیں کہ پریم چند اور اقبال ورما سحر کے درمیان ادبی کاروبار رہا ہے اور سحر کے اس دعوے میں صداقت پائی جاتی ہے کہ انھوں نے مترجم کی حیثیت سے آخری دور میں پریم چند کا مسلسل ہاتھ بٹایا ہے۔ بالخصوص گودان کے اردو ترجمے میں ان کا حصہ شریک غالب کا ہے۔

ان خارجی شواہد کی تصدیق گودان اور گئو دان کی زبان کے تقابلی مطالعہ سے بھی کی جا سکتی ہے ہر چند ہندی اور اردو میں ترجمہ کا وہ پردہ حائل نہیں جو دوسری دو زبانوں کے درمیان پایا جاتا ہے اس لئے کہ بہرحال یہ دونوں زبانیں ایک ہی کان کے دو گہر ہیں، ایک ہی صدف کے دو موتی ہیں۔ اور ایک ہی شاخ کے دو پھول ہیں۔ اس لئے قواعد کی سطح پر اختلافات کا سوال نہیں اٹھتا۔ البتہ یہ اختلافات لفظیات اور اسلوبیات کی سطح پر بہت واضح ہیں۔ پریم چند اور اقبال ورما سحر دونوں کائستھ تھے۔ دونوں کو ہر دو زبانوں پر عبور حاصل تھا، دونوں 'پوربی' زبان کے عادی اور رسیا تھے۔ پریم چند کی طرح سحر بھی مضمون نگار کی حیثیت سے رسالہ زمانہ سے وابستہ رہے لیکن پریم چند کو سحر پر یقیناً فوقیت حاصل تھی اس لئے کہ وہ دونوں زبانوں کے تخلیقی فن کار تھے۔ پریم چند نے نہ صرف اردو افسانوی ادب کو بلکہ اس کی زبان کو بھی دہلی و لکھنؤ کے تنگ نائے سے باہر نکال کر دیہات کے کھلے آنگن میں لا کھڑا کیا۔ میرے خیال میں اس اعتبار سے پریم چند نے اردو زبان کی جس قدر توسیع کی ہے اور اُسے 'مرکزیت' کے دائرہ سے باہر نکالنے میں جو سعی کی ہے اس کی نظیر دوسری جگہ ملنی دشوار ہے۔ لیکن ان کے اس "لامرکزیت" کے رجحان نے معیاری زبان کے لئے مسائل بھی پیدا کئے ہیں۔ گئو دان کا چونکہ بیشتر حصہ دیہاتی مکالموں سے بھرا ہوا ہے اس لئے اس ناول کے مکالمات کی زبان میں اُردو نے اپنی آخری دیہاتی حدوں کو چھو لیا ہے یہی وجہ ہے کہ گئو دان ترجمہ ہوتے ہوئے بھی اصل تصنیف (گودان) سے بہت قریب ہے۔ پریم چند کی اردو ناولوں

کے بارے میں عام خیال کہ وہ محض نقلِ لفظی کی زائیدہ ہیں، بہت غلط ہے۔ اس عام خیال کو تقویت گئودان ہی کی زبان ملی ہے۔ اس لئے کہ یہ امرِ واقعہ ہے کہ گئودان لسانی اعتبار سے جس قدر گودان سے قریب ہے نہ تو گوشۂ عافیت پریم آشرم سے ہے اور نہ چوگانِ ہستی اور میدانِ عمل، رنگ بھوم اور کرم بھوم سے۔

گئودان، گودان سے اس قدر قریب ہوتے ہوئے بھی اپنے فقروں اور تراکیب میں "ترجمہ پن" کی کیفیت رکھتا ہے، جو دیہاتی کرداروں کی بات چیت میں نہیں لیکن شہری کرداروں کے مکالمات اور بالخصوص مصنف کے اپنے خیالات کے اظہار میں جابجا نمایاں ہے۔

اس سے قبل کہ ہم گودان اور گئودان کی زبان کا لسانی مطالعہ الفاظ و تراکیب کے تجزیہ کی شکل میں کریں اسلوب کے نقطۂ نظر سے دونوں ایڈیشنوں کے ایسے فقرے اور جملے پہلو بہ پہلو یکجا کریں گے جن سے گئودان کے ترجمہ ہونے کا یک لخت احساس کیا جا سکے۔

گودان	گئودان
(۱) پر وہ آگھات تو اس مَرم استھل پر تھا، جہاں جیون کی سمپورن پریرنا سَنچِت تھی (ص ۲۲۷، س ۱۲-۱۳)	(۱) مگر یہ چوٹ تو اس نازک جگہ پر تھی جہاں زندگی کی ساری رغبتوں کا اجتماع تھا۔ (ص ۵۱۷، س ۴-۵)
(۲) اس کے ماتری پد کی رکشا کرتے ہوئے۔ (ص ۱۸۳، س ۲۱)	(۲) اس کے ماں والے درجے کا لحاظ کرتے ہوئے۔۔۔ (ص ۲۲۳، س ۳)
(۳) مَیں اس وِشے میں دِرِڑھ ہوں۔ (ص ۲۱۲، س ۱۰)	(۳) میں اس بارے میں مستقل ہوں۔ (ص ۲۵۷، س ۹)
(۴) سمپادک جی اَدِچل رہے۔ (ص ۲۱۷، س ۲۱)	(۴) ایڈیٹر صاحب مستقل رہے۔ (ص ۲۶۳، س ۱۴)

(۱) اس مضمون کے سارے اقتباسات حسبِ ذیل ایڈیشنوں سے لئے گئے ہیں:
گودان، سرسوتی پریس بنارس ۱۹۴۸ء ۔ گئودان، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ۱۹۶۶ء

مخففات { ص = صفحہ، س = سطر }

ان کی پرتییک گت جنتا پر پرتی بمبت ہو تی جاتی ہے۔ (ص ۱۹۲، س ۱۷-۱۸)	(۵) ان کی ہر حرکت لوگوں پر منعکس ہو تی جاتی ہے (ص ۲۲۳، س ۱۸)
) دونوں بچّوں کے پیار میں ہی اپنے پتنی ورت کا پالن کیا ہے۔ (ص ۳۱۲، س ۱۵-۱۶)	(۶) دونوں بچوں کے پیار ہی میں سے متوفیہ کے متعلق اپنی وفا شعاری کو نبھایا ہے۔ (ص ۳۷۷، س ۱۲-۱۳)
) اب پرواہ استھر اور شانت ہوگیا تھا۔ (ص ۴۳۸، س ۴)	(۷) اب پانی برابر اور برقرار ہوگیا۔ (ص ۴۳۷، س ۲۷-۲۸)
) اور کوئی ... سنگیت کا گپت دان کر رہی تھی۔ (ص ۲۷۱ س۔ ۲۷)	(۸) اور کوئی ... راگوں کی خفیہ خیرات تقسیم کر رہی تھی۔ (ص ۳۲۹، س ۶-۷)
) اَپمان سے بھی بڑھ کر دکھ تھا جیون کی سَنچِت ابھلاشاؤں کے دھول میں مل جانے کا۔ (ص ۴۳۴، س ۷ - ۸)	(۹) بے عزّتی سے بھی زیادہ افسوس تھا زندگی کی مجتمع خواہشات کے خاک میں مل جانے کا۔ (ص ۵۲۵، س ۶-۷)
۱۰) جیون کی آنند وِرتّی تو دبائی نہیں جاسکتی۔ (ص ۲۸۸، س ۲۳)	(۱۰) زندگی کی تفریحی رغبتیں تو دبائی نہیں جاسکتیں۔ (ص ۳۵۰، س ۶-۷)
۱۱) اُس کی ہنسا پر ورِتّی دن دن بڑھتی گئی (ص ۲۱۲، س ۱۸)	(۱۱) اُس کی خونی رغبت روز بروز بڑھتی گئی۔ (ص ۲۵۷، س ۳)
۱۲) مگر انھوں نے بالکوں کا منھ دیکھا اور ودھر جیون کی سادھنا سویکار کر لی۔ (ص ۴۲۶، س ۶-۷)	(۱۲) مگر انھوں نے لڑکوں کا منھ دیکھا اور مجردانہ زندگی کی مشق و مزاولت قبول کر لی۔ (ص ۵۱۵، س ۱۸)

اسلوب کے اس تفاوت پر کسی قسم کے حاشیے چڑھانے کی ضرورت نہیں جبکہ ہندی الفاظ و تراکیب میں پوری تخلیقی شدت اور محاورہ کی صحت پائی جاتی ہے، "زندگی کی ساری رغبتوں کا اجتماع" "۔" سائیڈیٹر

صاحب مستقل رہے" "پانی برابر اور برقرار ہوگیا"، "راگوں کی خفیہ خیرات"، "زندگی کی مجمع خواہشات"، "تفریحی غیش" "خونی رغبت" چیخ چیخ کر بتا رہے ہیں کہ ہم کسی تخلیقی عمل کی لہر پر برآمد نہیں ہوئے ہیں۔ بلکہ ایک مترجم کی کاوش غواصی کے آوردہ ہیں۔

تھوڑی دیر کے لئے پریم چند کے عقیدت مندوں کی خاطر بالفرض یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ خود پریم چند نے گودان کو گئودان کا قالب عطا کیا ہے اور اس کے ترجمہ میں زیادہ ہاتھ انھیں کا ہے۔ ایسی صورت میں دو لسانی مصنف ہونے کی وجہ سے گئودان کے متن کا گودان سے تخلیقی عمل کے جوش میں مختلف ہوجانا ضروری تھا، جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے کہ رنگ بھوم اور چوگان ہستی کے پہلے مسودہ میں اس قدر اختلاف پیدا ہوگیا تھا کہ رنگ بھوم کا دوبارہ ترجمہ کرنا پڑا۔ لیکن گئودان کی عبارت تو نقطہ نقطہ اور سطر سطر گودان کے سہارے چلتی ہے۔ راقم السطور کو ساری کتاب میں صرف چند مقامات ایسے ملے ہیں جہاں متن کا اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کا بھی اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو اس میں تخلیقی عمل کے تجاوز یا انحراف سے زیادہ ترجمہ نویس کا عنصر بود پایا جاتا ہے مثلاً اردو، ہندی ایڈیشنوں کی ذیل کی عبارت کا مقابلہ کیجیے۔

گودان	گئودان
"چاروں اُور سے بدھائیاں مل رہی تھیں، تاروں کا تانتا لگا ہوا تھا۔ اس مقدمہ کو جیت کر تعلقداروں کی پرتھم شریبی میں استھان پراپت کر لیا تھا۔ سمّان تو ان کا پہلے بھی کسی سے کم نہ تھا مگر اب اس کی جڑ اور بھی گہری اور مضبوط ہوگئی تھی۔ سامیک پتروں میں ان کے چتر اور چرتر دنادن نکل رہے تھے۔ قرض کی ماترا بہت بڑھ گئی تھی۔ مگر اب رائے صاحب کو اس کی پرواہ نہ تھی۔"	"چاروں طرف سے مبارک باد مل رہی تھی۔ وقار تو ان کا پہلے بھی کسی سے کم نہ تھا۔ مگر اب تو اس کی جڑ اور بھی گہری اور مضبوط ہوگئی تھی۔ وقتی اخباروں میں ان کی تصویر اور سوانح عمری زوروں سے نکل رہی تھی۔ قرض بہت بڑھ گیا تھا۔ مگر اب رائے صاحب کو اس کی پرواہ نہ تھی۔
(ص ۴۲۲، س ۲۲-۲۹)	(ص ۵۱۱، س ۱۳-۱۹)

خط کشیدہ جملوں کو مترجم نے اردو میں حذف کر دیا ہے۔ یہاں "سائیک پیٹروں" کا ترجمہ "وقتی اخباروں" بھی محل نظر ہے۔ معاصر یا ہم عصر ہونا چاہیئے۔

جملوں اور فقروں سے قطع نظر اگر گئودان کی فرہنگ پر غور کیا جائے تو اس سے بھی مترجم کی کاوش آورد (بعض اوقات غلط حد تک) کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) ایک لفظ جو گئودان میں بار بار آیا ہے وہ پُرُوشتو (पुरुषत्व) ہے۔ جس کا ترجمہ اردو ایڈیشن میں کبھی مردمی (ص ۱۳۸، س ۷)، کبھی مردانگی (ص ۱۲۸، س ۲۱)، لیکن زیادہ تر "مردیّت" (ص ۱۳۲، س ۲۱) ص ۲۷۵ س ۱۴/ ص ۳۰۸، س ۲۱) کیا گیا ہے۔ اردو کے مستند لغات میں مردانگی، مردی، مردمی، مردانیت اور مردپن کے الفاظ ملتے ہیں۔[۱] "مردیّت" نہ تو کسی لغت میں ملتا ہے اور نہ استعمال میں سُنا گیا ہے۔ غالباً مترجم خود "مردیّت" سے مطمئن نہیں ... بدل بدل کر کبھی کبھی مردی اور مردانگی کے الفاظ بھی لاتا ہے لیکن مطمئن ان سے بھی نظر نہیں آتا۔ "مردپن" کی ترکیب اس ڈر سے کہ کہیں اردو والے قبول نہ کریں استعمال کرنے کی جرأت نہیں کرتا حالاں کہ یہی لفظ پُروشتو سے قریب ترین ہے اس لئے کہ سنسکرت کا لاحقہ [ـ تو] (त्व) کا ہم معنی / پن / ہی ہے۔

اسی قبیل کا ایک اور لفظ "دُنیویّت" (ص ۵۵۵، س ۱۳) ہے جو مترجم کی ہندی لفظ "سانساریکتا" (सांसारिकता) (ص ۴۴۸، س ۱۶) کے لئے گھڑت ہے۔ حالاں کہ اس کے لئے "دنیا پرستی" کا لفظ مقبولِ عام ہے۔

(۲) ایک اور لفظ جو گئودان کے سارے متن میں بکھرا ہوا ملتا ہے "رغبت" اور "راغب" ہے۔ یہ ہندی کے لفظ "وِرتّی" کا ترجمہ ہے۔ مثلاً "ہِنساوِرتّی" (ص ۲۷۸، س ۲) کا ترجمہ "مفسدانہ رغبت" (ص ۲۵۷ س ۱۵) کیا گیا ہے۔ "آکرشت" (ص ۱۹۵، س ۱۱) کا راغب (ص ۲۳۷، س ۴) کیا گیا ہے۔ "ہنساپرورتّی" (ص ۲۱۲، س ۱۸) کا "خونی رغبت" (ص ۲۵۷، س ۳) کیا گیا ہے۔ "انوراگ" (ص ۳۳۶، س ۸) بھی رغبت (ص ۳۰۷، س ۸) ہے۔ حالاں کہ اردو میں ان کے لئے میلان، رجحان، کشش، جھکاؤ وغیرہ عام مستعمل لفظ موجود ہیں۔ "رغبت" سے مترجم کو اس قدر رغبت ہے کہ وہ اس لفظ میں معنیاتی توسیع کر کے اسے ہندی لفظ "موہ" کا مترادف بھی بنا دیا ہے اور "یہ موہ تو وناش کی جڑ ہے" کا ترجمہ "یہ انتہائی رغبت ہی تباہی کی جڑ ہے" کرتا ہے۔ رغبت،

---

(۱) دیکھیے فرہنگ آصفیہ، نور اللغات

راغب اور مرعوب کے اس گورکھ دھندے میں مترجم کی کھینچا تانی کا احساس مسلسل ہوتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ ان فقروں میں تخلیقی فنکار کی آمد اور جوش بالکل مفقود ہے۔

(۳) ایک اور لفظ جو گئو دان کی زبان کے سلسلے میں کلید کا حکم رکھتا ہے اوکھ یا ایکھ[1] ہے۔ یہ لفظ دیہاتی ماحول اور پس منظر کی وجہ سے سیکڑوں بار استعمال ہوا ہے۔ لیکن ہندی میں پریم چند نے ہر جگہ اوکھ کی یکسانیت کو برقرار رکھا ہے۔ دیہاتی کردار ہو کہ شہری یا خود مصنف کی عبارت اور اظہارِ خیال ہر جگہ "اوکھ" ہی استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن گئو دان کا مترجم اس بارے میں مذبذب نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ غالباً اردو والے اس کی ایکھ شکل سے زیادہ مانوس ہیں[2]۔ اس لئے کسی صفحے پر یہ التزام رکھا گیا ہے کہ دیہاتی مکالمات میں "اوکھ" ہی رہنے دیا ہے اور مصنف کی عبارت میں "ایکھ" کر دیا ہے۔ لیکن ذرا آگے چل کر وہ اس التزام کو ختم کر دیتا ہے اور ایک ہی صفحے پر اوکھ اور ایکھ بہ یک وقت استعمال کرتا ہے۔ مثلاً مصنّف کی زبان میں "اوکھ" کی مثالیں (ص ۲۱۶، س ۱۶) پر اور "ایکھ" کی مثالیں (ص ۲۲۹، س ۱۲) پر مل جائیں گی، صفحہ ۲۹۷ پر مترجم "اوکھ" اور "ایکھ" دونوں چند سطروں کے فصل سے لایا ہے۔ گئو دان اگر پریم چند کے قلم سے نکلی ہوتی تو وہ اوکھ اور ایکھ کے استعمال میں کوئی نہ کوئی ترتیب اور التزام ضرور قائم رکھتے۔ مثلاً ایک صورت یہ ہو سکتی تھی کہ "اوکھ" دیہاتی کرداروں سے مختص کر دیا جائے[3] اور "ایکھ" شہری کرداروں کی زبان اور مصنّف کی عبارت تک محدود رہے لیکن گئو دان میں یہ صورت نہیں ملتی، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ گودان میں "اوکھ" یکساں طور پر کیوں آیا ہے اور گئو دان میں اوکھ اور ایکھ بے ربط طریقے پر ایک دوسرے سے کیوں آنکھ مچولی کھیلتے نظر آتے ہیں۔ کیا یہ مترجم کا قصور نہیں؟

(۴) ایک اور لفظ جو مترجم کے دستِ غیب کی خبر دیتا ہے لفظ "چڑھنا" اور "چڑھانا" ہے جو ہندی میں ہر جگہ چڑھنا (ص ۵۲۹، س ۱۵) اور چڑھانا آیا ہے۔ جب کہ ہندی میں /ھ/ کی یکسانیت قائم رکھتی ہے (حاشیہ

(۱) دونوں لفظ تدبھو ہیں سنسکرت "اکشو" کے۔ معیاری ہندی کے قاعدوں میں اوکھا (ऊख) سے (ईख) ہی ملتا ہے۔

(۲) اردو لغات میں لفظ کی دونوں شکلیں دی گئی ہیں لیکن اردو والے عام طور پر گنا اور گنے کی کاشت ہی استعمال کرتے ہیں۔

(۳) گئو دان کا پس منظر اودھ کا علاقہ ہے ۔ سمری اور بیلاری دونوں صوبہ اودھ کے گاؤں ہیں۔ ضلع کا نام بتانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ گئو دان۔

نے چڑھ کر کہا (ص ۳۳۹، س ۱۵) اردو ترجمے میں مترجم اس کی صحت تلفظ کے بارے میں پھر ڈانواں ڈول نظر آتا ہے۔ بیسویں باب میں دو جگہ یہ لفظ /ھ/ کے ساتھ آیا ہے اور دو جگہ اردو میں صحیح تلفظ کے مطابق "چڑنا" یا "چڑانا" بغیر /ھ/ کے آیا ہے۔ گئودان میں "چڑھنا" کے غلط استعمال کی مزید مثالیں (ص ۴۴۵) پر مل جائیں گی۔ اوکھ اور ایکھ کی طرح اس لفظ میں بھی یکسانیت کا فقدان کسی اجنبی کے قلم کی نشان دہی کرتا ہے۔

(۵) گئودان کا مترجم غلط استعمالات کا بھی شکار ہے، جنہیں پریم چند سے منسوب نہیں کیا جا سکتا مثلاً

دنیادی (ص ۱۴۷، س ۱۵) حواسوں (ص ۲۱۲، س ۱۸)

غلط محاورات کا استعمال :-

گودان	گئودان
۱۔ اس کا رکت کھول رہا تھا	(۱) اس کا خون اُبل اٹھا
۲۔ روٹیاں پکائی تھیں	(۲) روٹیاں بنائی تھیں

پریم چند نے گودان میں صحیح محاورہ لکھا ہے لیکن مترجم نے گئودان میں غلط اردو لکھی ہے۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ گئودان کا مترجم ہمیشہ اس بات پر تُلا نظر آتا ہے کہ پریم چند کے عام مستعمل لفظ کا بھی بدل ڈھونڈھ نکالے۔ اس رجحان میں اس کی "مُنشیت" کارفرما ہے۔ مثلاً گودان کے لفظ "طرح طرح" کو وہ اردو میں اکثر اوقات "انواع واقسام کا" میں بدل دیتا ہے۔ "سماج" کا ترجمہ "جماعت" کرتا ہے۔ "آدرش" کو "معیار" اور "آدرش وادی" کو "معیار پرست" لکھتا ہے۔ "الھڑ سیوا" کو "طفلانہ خدمت" بنا دیتا ہے۔ ایک اور جدت جو مترجم نے گئودان کے ترجمے میں کی ہے وہ تلفظات اور مترادفات کے لئے قوسین کا استعمال ہے۔ بعض اوقات، بہ خیالِ خویش، اردو والوں کی سہولت کے لئے دیہاتی مکالمات کے لہجے کو قائم رکھتے ہوئے اردو لفظ کے صحیح تلفظ کو قوسین میں لکھنا ضروری سمجھتا ہے، مثلاً

سیکھی (سیٹھی) (ص ۴۸۰، س ۱۱)۔ کھیرات (خیرات) (ص ۴۷۷، س ۱۱)

بعض اوقات بلا وجہ یہ قیاس کرتے ہوئے کہ اردو ناظر ہندی کا لفظ نہ سمجھ سکے گا۔ قوسین میں اردو مترادف رکھ دیتا ہے مثلاً

گزشتہ (حصار) (ص ۷، س ۱۵) ۔ساتھیو (شام) (ص ۲۶۷، س ۲) لالسا (خواہش) (ص ۲۰۹، س ۴)
ہنوں (ناخنوں) (ص ۳۲۳، س ۹) ۔سوارتھی (خودغرض (ص ۹، س ۹) بیلنے (جھینے) (ص ۱۰، س ۱۳)
یہ لعنت کاری کسی زبان کے ناول میں آج تک دیکھنے میں نہیں آئی !

پریم چند کے ہندی گودان کے جملوں کے دروبست میں، حروف کے محذوفات، اور علامات اوقاف کے ماہرانہ استعمال سے اکثر ڈرامائی کیفیت آجاتی ہے۔ اس ڈرامائی کیفیت کو مترجم اردو میں بعض اوقات کاف بیانیہ داخل کرکے یا حرف 'اور' وغیرہ کے استعمال سے بیانیہ انداز دے دیتا ہے۔ مثلاً پریم چند کے ہندی کے وہ جملے جن میں کاف بیانیہ حذف ہے اردو میں جوں کے توں رکھے جا سکتے ہیں لیکن مترجم انھیں کاف بیانیہ سے لکھکر ان کا سارا حسن ختم کر دیتا ہے۔ مثلاً "گوبر نے دیکھا، سارا سامان کھلا پڑا ہے" اردو میں اس طرح لکھا گیا ہے "گوبر نے دیکھا کہ سارا سامان کھلا پڑا ہے" گودان میں ایک اور جگہ ایک جملہ اسطرح آیا ہے۔ "کہتی ہوں، کچھ نہ بولوں گی" جسے مترجم نے اردو میں اس طرح لکھ کر "کہتی ہوں کہ کچھ نہ بولوں گی" جملے کی ساری ڈرامائی بلاغت کا خون کر دیا ہے۔ اس قسم کی مثالیں گئودان سے بکثرت فراہم کی جا سکتی ہیں جن سے مصنّف اور مترجم کا فرق اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے۔

حرفِ آخر

گئودان کے اس تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ کا آغاز ہم نے ہماری زبان کے صفحات میں ۵ ار دسمبر ۱۹۷۰ء سے کیا تھا اس کے بعد ۸ رمئی ۱۹۷۱ء اور ۱۵ ر جون ۱۹۷۱ء کے شماروں میں دو اور مختصر مضمون اس موضوع پر سپرد قلم کئے۔ ان مضامین کا ردِعمل کچھ بے سود اور کچھ مفید مطلب رہا۔ اس سلسلے میں سب سے مفید مطلب مراسلہ ۲۲ر جنوری ۱۹۷۱ء کے شمارے میں دیویندر پرشاد سکسینہ صاحب کا شائع ہوا۔ جس میں انھوں نے "اقبال ورما سحر کے خود نوشت حالات زندگی کے مسودہ کا اتا پتہ دیا، جس سے ایک اہم اقتباس ہم اس مضمون کے شروع میں نقل کر چکے ہیں۔ چند مراسلات جذباتی قسم کے بھی آئے جن کا انداز بیان یا تو غیر علمی تھا یا غیر معلوماتی۔ علمی تحقیق نہ تو عقیدہ ہوتی ہے اور نہ ہجو، اس کا اصل مقصد عقدہ کشائی ہے نہ کہ عقیدتمندی،

اسی جذبہ سے گئودان کے ترجمہ ہونے کے سوال کو اٹھایا گیا ہے۔ اس سلسلے میں دیا نرائن نگم کا وہ جملہ جس میں گودان کے اردو ترجمہ کی بشارت دی گئی تھی(۱) عرصہ دراز سے دماغ میں کھٹکتا رہا اور محرک ثابت ہوا۔ لیکن مزید شواہد حاصل نہ ہو سکنے کی وجہ سے یہ اب تک تفسیر و تشریح سے محروم رہا۔ جوں جوں پریم کے بارے میں دیگر مواد (بالخصوص ان کے خطوط) روشنی میں آتا گیا، تصویر واضح ہوتی گئی اور جب ہندی اردو دونوں ایڈیشنوں کا مقابلہ کرتے ہوئے مطالعہ کیا تو اس بات کا یقین ہوتا گیا کہ گئودان کے پس پشت کسی غیر کا ہاتھ ہے۔ چنانچہ اس کے بعد ہی گئودان پر مختصر مضامین کا سلسلہ ہماری زبان میں شروع کیا گیا اور اس کے نتیجے کے طور پر دیریندر پرشاد سکسینہ صاحب کا وہ مراسلہ شائع ہوا، جو ہمارے مقدمے کی اب سب سے اہم شہادت ہے۔

اس میں اب ذرا بھی شبہ کی گنجائش نہیں رہی کہ گئودان ترجمہ ہے گودان کا۔ اور گودان پہلے ہندی میں لکھا گیا ہے۔ گو اس کی تصنیف کا آغاز پریم چند ۱۹۳۲ء میں کر چکے تھے لیکن اپنے فلمی دنیا کے چلے جانے کی وجہ سے ناول کا کام ابتدائی مراحل سے آگے نہیں بڑھ سکا اور بمبئی سے اپریل ۱۹۳۵ء میں واپس آنے کے بعد ہی کئی مہینے کی لگاتار محنت کے بعد ہی وہ اس کام کو پورا کر سکے۔ یہ امر بھی یقینی ہے کہ اردو میں گودان کا ترجمہ خود پریم چند نے نہیں کیا ہے بلکہ معاوضہ دے کر اقبال ورما سحر سے کروایا گیا ہے۔ ایک دولسانی مصنف کا تخلیقی عمل اس وقت بھی مجروح ہوتا ہے جب وہ اپنے کسی شاہ کار کو ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرتا ہے۔ اس وقت اس کا ذہن ترجمہ نگار کے تنگ مترادفاتی اور معنیاتی دائروں میں گھومتا ہے اور اس کے قلم میں وہ روانی اور جولانی نہیں ہوتی جو اصل زبان میں لکھتے وقت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اردو ہندی کے دولسانی مصنف کو انگریزی اور فرانسیسی یا انگریزی اور اردو کے دولسانی مصنف کے مقابلے میں بے انتہا سہولتیں حاصل ہیں۔ اس کی فکر ایک ہی قسم کے لسانیاتی سانچوں میں ڈھلتی ہے۔ صرف و نحو کی سطح پر وہ کم و بیش ایک ہی قسم کے طریق اظہار سے دوچار ہوتا ہے اختلافات نمودار ہوتے ہیں۔ فرہنگ اور اسلوبیات کی سطح پر جاکر۔ اردو کے عربی فارسی الفاظ ایک مخصوص تہذیبی فکر اور پس منظر کے

(۱) پریم چند کی بعض تصانیف کے حالات: زمانہ (پریم چند نمبر: ص ۹۰)

مادوں میں لپٹے ہوئے نمودار ہوتے ہیں۔ پریم چند جب نر، ناری، پروشتو، سانسارِکتا کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی معنیاتی جڑیں ہندِ قدیم اور آریائی تہذیب میں دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ ان کے پیچھے ایک اندازِ فکر ہے۔ ایک نظامِ حیات ہے، ایک نقطۂ نظر ہے۔ لیکن جب یہ اردو کے غلاف پہن کر "نر" "مادہ" "مردیت" اور "دنیویت" کی شکل اختیار کرتے ہیں تو یہ ان تمام خفی معنیاتی لرزشوں سے عاری ہو جاتے ہیں کہ ہر زبان ایک مخصوص تہذیب کی امین ہوتی ہے۔

اس لئے اگر اقبال ورما سحر گئودان کے مترجم نہ ہوتے اور پریم چند خود اس ناول کے مترجم ہوتے تب بھی اس ناول میں ترجمہ کی بُو رہ جاتی اور اس کے پیرایہ بیان پر ترجمہ کا ٹھپّہ نظر آتا۔ پریم چند کی ان ہندی ناولوں کی زبان پر جو پریم چند نے پہلے اردو میں لکھی تھیں (ہم خرما و ہم ثواب) (پریما)، بازارِ حسن (سیوا سدن)، گوشۂ عافیت (پریم آشرم)، چوگانِ ہستی (رنگ بھوم) اور بعد کو ہندی میں خود ترجمہ کیں، ہندی کے بعض حساس ادیبوں نے اسی لئے پھبتیاں مارے ہیں۔

لیکن گئودان کے بارے میں تو خارجی اور داخلی شواہد اس قدر مضبوط ہیں کہ اسے ترجمہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا، پریم چند کا نہیں بلکہ معاوضہ پر کام کرنے والے ان کے ایک دوست اقبال ورما سحر کا۔

اس ترجمہ کی زبان میں پریم چند کا کس قدر حصہ ہے اسکی تشریح بھی ضروری ہے۔

۱۔ کہا جاتا ہے کہ دوسری ناولوں کے ترجموں کی مانند پریم چند نے اس ترجمہ پر بھی نظرثانی کی ہے لیکن جیسا کہ ہم بسوط دلائل سے ثابت کر چکے ہیں کہ گرتی ہوئی صحت اور مالی پریشانیوں کی وجہ سے پریم چند گئودان کے اردو ترجمے پر خاطر خواہ نظرثانی نہیں کر سکے ہیں۔ اسی لئے گئودان کی زبان زیادہ "بھونڈی" ہے اور غلط استعمالات سے پُر ہے۔ زبان کا یہ فرق گئودان کے ابتدائی ابواب اور آخری ابواب کے تقابلی مطالعہ سے اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ غالباً وہ اس کے آخری حصص کو بالکل نہیں دیکھ سکے ہیں۔

۲۔ تاہم اردو گئودان میں پریم چند کی زبان کا کچھ حصّہ قائم ہے۔ یہ حصہ دیہاتی مکالمات ہیں جو مترجم نے جوں کے توں رہنے دیئے ہیں۔ لیکن اس میں جہاں قلم لگا یا ٹیڑھا لگا ہے۔ مثلاً

گئودان: دھنیا نے کہا برادری میں سُرکھ رو کیسے ہوتے۔

گئودان : دھنیا نے کہا برادری میں اُجاگر کیسے ہوتے ۔

(ص ۱۹۹ ، س ۶)

۶ بوالعجبی است ! ہندی میں سُرکھ رُو (سُرخ رو) اور اردو میں اُجاگر !

دیہاتی مکالمے ترجمہ نہیں نقلِ نفظ ہیں۔ لیکن ۳۶ ابواب پر مشتمل ۵۰۹ صفحات کی اس ناول کا یہ دس فیصد حصہ بھی نہیں۔ شہری کرداروں کے مکالمے اور مصنف کی اپنی عبارت سب کی سب ترجمہ کی گئی ہے اور اس کی تمام تر ذمہ داری اقبال در ماسحر پر عائد ہوتی ہے ۔

ایسی صورت میں اردو میں گئودان پریم چند کی اصل تصنیف نہیں بلکہ ان کے ہندی ناول کا ترجمہ ہے جسے ایک دوسرے شخص نے کیا ہے۔ گئودان کا اردو ناول نگاری کی تاریخ میں کوئی مقام نہیں، اس کو محض ترجمہ کی حیثیت سے یاد کیا جائے گا۔ اس لئے گئودان کو اردو کا ناول یا بہترین ناول نہیں قرار دیا جاسکتا۔

پروفیسر قمر حسین فاروقی

ہندوستان میں انسانی معیار کی بلندی اور بقا کے لئے اچھے انتظامیہ کی ضرورت

موجودہ انتظامی خامیاں ہندوستان کو اپنے خوابوں ہی سے دور نہیں رکھ رہی ہیں بلکہ انسانی زندگی کے معیار کو پست تر کرتی جارہی ہیں۔ یہ بات بلاخوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ انسانی خوشحالی کا دارومدار مضبوط، ایماندار اور مستحکم حکومت پر مبنی ہے جس میں قانون کا دور دورہ ہو اور انسانی زندگی کو ترقی دینے کے لئے امن وامان کا قیام ہو۔ اس دور کو بحال رکھنے میں پیشہ ور منتظمین کی بڑی ضرورت ہے، لہٰذا تعلیم و تربیت منتظمین کے لئے معقول پروگرام مرتب کرنا اور اس مقصد کے لئے جملہ سہولتیں فراہم کرنا اک ترقی یافتہ ملک کا خوشگوار فریضہ ہے۔ یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہندوستان کو پستی سے نکالنے کے لئے محض انجینیرنگ اور تکنیکی تعلیم ہی کو بڑھاوا دینا کافی ہے۔ ترقی کے منصوبوں کو پروان چڑھانے کے لئے بیحد ضروری ہے کہ پیشہ ور منتظم کار جماعت پیدا کی جائے اور طلبہ میں انتظامی امور کی صلاحیتیں اُجاگر کی جائیں۔ اس اہم کام کی ذمہ داری اعلیٰ تعلیمی اداروں کو ہی سونپنا چاہیئے۔ مندرجہ ذیل بحث سے تعلیم منتظمین کی اہمیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

صدر شعبہ و ڈین فیکلٹی آف کامرس، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

ہندوستان میں جمہوریت کا مستقبل

اس سلسلے میں "ہندوستان میں جمہوریت کا مستقبل" زیر بحث لانا بے محل نہ ہوگا۔ متعدد وجوہات کی بنا پر امریکہ یا انگلستان کے برخلاف اس مسئلہ کا زیادہ تر تعلق ہندوستان میں پائی جانے والی انتظامی ابتری سے ہے۔ ان خامیوں کی بنیاد صرف سیاسی کمزوریاں ہی خیال کرنا مناسب نہیں۔ دراصل ہمیں ایک ایسے تعلیمی نظام کو فروغ دینے کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ اچھے اور ایماندار منتظمین بروئے کار لاکر اعلیٰ دماغی صلاحیتوں کے ذریعہ قومی مسائل کو حل کیا جائے۔ فی زمانہ ہماری سیاسی زندگی ایک بحرانی دور سے گزر رہی ہے۔ ہماری سبھی سیاسی جماعتوں کا نظریہ یہ ہے کہ جبتک مستحکم مرکزی اور صوبائی حکومتیں قائم نہ ہوں گی ہمارے پلان شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکیں گے۔

جب کبھی ہمارے سیاست دان ہندوستان میں جمہوریت کے مستقبل پر اپنا اظہارِ خیال کرتے ہیں تو اس مسئلہ پر ان کی تشویش پوشیدہ نہیں رہتی۔ کچھ سیاستدانوں کا خیال ہے کہ ہندوستان میں ایک متعین عرصہ مثلاً چھ سات سال تک صدر راج کا قیام ضروری ہے۔ یہ رائے آئے دن سیاسی جماعتوں کی طرف سے حکومت بدلنے کی کوششوں کو ناکام بنانے کا ایک ذریعہ ہے اسی طرح کچھ لوگ یہ کہتے ہوئے بھی نہیں جھجکتے کہ ہندوستان میں دستور ساز جمہوریت تقریباً اپنا اثر کھوچکی ہے اور یہ مناسب وقت ہے کہ اس میں ترمیم کی جائے۔

اس مسئلہ پر جن جن خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے وہ بہت اہم ہیں۔ مثال کے طور پر اترپردیش کے سابق وزیراعلیٰ مسٹر چرن سنگھ نے کہا: "ہندوستان کا پارلیمانی نظام بنیادی طور پر خراب نہیں ہے لیکن اسکو چلانے کے لئے جس کردار کی ضرورت ہے اس کا ابھی ہمارے ملک میں فقدان ہے۔" ایسے ہی خیالات کا اظہار مسٹر چھاگلہ نے بھی کیا ہے کہ ہماری تنظیم کا ڈھانچہ خاتمہ کی حدوں تک پہنچ چکا ہے۔ مسٹر جگ جیون رام، مسٹر ڈیسائی اور دیگر سیاست داں جو کہ موجودہ نظامِ حکومت کے پیرُدکار ہیں لیکن وہ بھی اس نظام کی کمزوریوں کو مدنظر رکھتے ہیں[1]۔ اس سلسلے میں سابق چیف جسٹس ہدایت اللہ کا خطبۂ صدارت جو کہ انھوں نے گجرات یونیورسٹی

---

[1] تفصیل کے لئے INDIAN EXPRESS کے ۱۱ اگست سنہ ۷۰ء مضمون PARLIAMENTARY DEMOCRACY IN INDIA اخبار میں ملاحظہ فرمایئے اور دیگر تفصیلات ۱۵ اگست سنہ ۷۰ء کے اخبار میں۔

میں تقسیم ممالک کے موقع پر دیا تھا بہت اہم ہے۔ صاحب موصوف نے کہا کہ سیاسی جماعتوں کی تعداد صرف ۲ جماعتوں تک کر دینی چاہیئے۔ ممبران اسمبلی اور ممبران پارلیمنٹ کے لئے کچھ تعلیم کی قید بھی ضروری ہے تاکہ ملک میں سیاسی سوجھ بوجھ پیدا ہو اور سیاسی استحکام (POLITICAL STABILITY) بھی قائم ہو۔ موصوف نے مزید کہا کہ اگر ملک میں صرف دو ہی پارٹیاں ہوں تو ملک کا سیاسی نظام بہت بہتر ہوگا۔ تعلیمی معیار کو مقرر کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے یہ بھی سفارش کی کہ قانون ساز اسمبلیوں میں مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے علمار کے لئے بھی نشستیں مقرر کی جائیں۔ اس طرح ملک کی حکومت کو غیر تعلیم یافتہ اور محض سیاسی طبقے سے نکال کر اعلیٰ دماغوں کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔ درحقیقت راقم مقالہ کا یہ اندازہ صحیح ہے کہ چناؤ کے ذریعہ قائم کردہ حکومت کا ملک کی ترقی کے لئے مفید یا مضر ہونے کا انحصار کُلی طور پر حکومت کی انتظامیہ مشنری کی مستعدی پر ہے۔ عوام کی بے چینی اور ٹیکس دہندگان کی بغاوت اس بنار پر نہیں ہے کہ وزرار پر کثیر رقمیں صرف کی جا رہی ہیں بلکہ یہ حقیقتاً نتیجہ ہے ناقص انتظامیہ کا۔

موجودہ حالات میں جبکہ صنعتی اداروں میں بڑھتی ہوئی بدنظمی اور منظم غیر قانونی تحریکیں مثلاً زمین ضبط کرو تحریک (LAND GRAB MOVEMENT) شروع ہو رہی ہے۔ ایسے حالات میں چوتھے پنجسالہ پلان میں پیداوار کا جو نشانہ قائم کیا گیا ہے اسے حاصل کر لینا ممکن نہیں معلوم ہوتا۔ جو کچھ آجکل بنگال میں ہو رہا ہے اسے منظم معاشی تخریب کاری کا نام دیا جا سکتا ہے جو کہ معاشی اور سیاسی تنزّل کا باعث ہے۔

صنعتی امن و امان کو ترجیح

اگر حکومت چاہتی ہے کہ انتظامی خرابیاں دور ہوں اور چوتھے پانچ سالہ پلان کا طے شدہ نشانہ حسب منشار حاصل ہو تو اسے چاہیئے کہ صنعتی ترقی کو اوّلیت دے اور کارخانوں میں امن و امان کی فضا بحال کرے۔ قومی منطقہ (PUBLIC SECTOR) کو چاہیئے کہ وہ اچھا مال تیار کریں اور زیادہ سے زیادہ سہولتیں بہم پہنچا کر عوام کو مطمئن کرے۔ عوام صرف پبلک سیکٹر کی پالیسی جو کہ "عدم منافع اور عدم نقصان" پر مبنی ہے، سے مطمئن نہیں ہو سکتے۔ انتظامی خامیاں دور کرنے کے لئے انسانی صلاحیتوں کو ابھارنے اور نکھارنے کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے جاپان کی کد و کاوش کا تذکرہ

غیر مناسب نہ ہوگا۔ جاپان نے اقوام متحدہ کو ایک منصوبہ پیش کیا ہے جس میں اک ایسی یونیورسٹی کی تشکیل کا پروگرام ہے جو کہ ممبر ممالک کے لیڈروں کو ضروری تربیت دے سکے۔ اس یونیورسٹی میں نو سو گریجویٹ درجہ کے طلباء اور تین سو پروفیسران ساری دنیا سے چنے جائیں گے۔ اس طرح سے یہ یونیورسٹی ساری دنیا کی تہذیب و ترقی میں معاونت کرے گی۔ اس کے نصاب میں پانچ مختلف اقسام کے علوم شامل ہوں گے جیسے بین الاقوامی تعلقات (INTERNATIONAL RELATIONS)، معاشی ترقی، تعلیمی ترقی وغیرہ، ہندوستان نے بھی اس امر میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ اندرون ملک ہمیں بھی یہ کوشش کرنی چاہیئے کہ ہم تعلیمی منصوبہ اور انتظامیہ کے ذریعہ امن وامان اور خوش حالی برقرار رکھیں۔ ہمارے تعلیمی ادارے موجودہ دور میں شدید بدنظمی اور بغاوت کے تباہ کن حالات میں مبتلا ہیں۔

انتظامیہ کا انحصار انسانی صلاحیتوں پر

انتظامی خامیوں کا واحد سبب انسانی صلاحیتوں کی کمی ہے۔ کسی خطہ ارض کی معاشی خوش حالی صرف معدنیات کی کانوں، اس کے جنگلات، زراعت اور قدرتی خوبصورتی پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ انسانی صلاحیت اس کے لئے سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے کارنیگی[1] نے ٹھیک ہی کہا تھا "ہم سے ہمارے کارخانے لے لو، تجارت لے لو، ہمارے رسل و رسائل لے لو، ہماری دولت لے لو لیکن صرف ہماری تنظیم کو چھوڑ دو اور صرف چار سال میں ہم دوبارہ پہلے کی طرح مستحکم ہو جائیں گے"۔ تنظیم سے کارنیگی کا مطلب صرف قابل منتظمین تھا۔ جو کہ انسانی اور دیگر صلاحیتوں سے پورا پورا فائدہ اٹھا سکتے تھے۔ ہمارے تعلیمی اداروں کو ایسے افراد تیار کرنا ہیں جو جمہوری تقاضوں کو پورا کرنے کی ذمہ داری لے سکیں اس طرح ہم کو کوشش کرنا چاہیئے کہ ہم اعلیٰ معیار زندگی اور زیادہ سے زیادہ روزگار حاصل کریں اور عملی طور سے ملک کی بہبودی میں حصّہ لیں۔

اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان کی معاشی ترقی کے لئے تنظیمی صلاحیتوں کو فروغ دینا نہایت ہی اہم مسئلہ ہے۔ یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ انتظامیہ کی اہمیت کو واضح طور پر نہیں سمجھا گیا ہے حالانکہ ملک میں قومیائے جانے کی تحریک کو کافی فروغ دیا جا رہا ہے اور سوشلسٹ طرز کے نظام (Socialist Pattern of Society) کو حاصل کرنے کے لئے جدوجہد بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ملک سے بیکاری، بیماری اور جہالت کو دور کرنے کے لئے پیشہ ور

[1] کارنیگی امریکہ کے بہت بڑے صنعت کار

منتظمین کی اہمیت بہت ہی زیادہ ہے۔

منتظمین کی تعلیم و تربیت کا غیر معقول انتظام

حالانکہ ملک میں کافی ادارے ایسے ہیں جو انتظامیہ سے متعلق تربیت دے رہے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ ملک کی ضرورت کو پورا کرنے کے اہل ثابت نہیں ہوئے۔ ایک تخمینہ کے بموجب چوتھے پانچ سالہ منصوبہ میں دو کروڑ انسانوں کو روزگار فراہم کیا جائے گا جن میں سے تقریباً دو لاکھ منتظمین کی ضرورت ہوگی۔ اس کے علاوہ تقریباً دو لاکھ منتظمین کی ضرورت قومی اور نجی سیکٹروں میں، زراعت سے وابستہ اور چھوٹے پیمانے کی صنعتوں میں درپیش ہوگی۔ اہم سوال یہ ہے کہ اس انتظامیہ کی ضرورت کو کس طرح پورا کیا جائے۔ اگر ہم جاپان کی معاشی ترقی کو مدنظر رکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ہر شعبہ میں زبردست تنظیمی ترقی کی گئی ہے جاپان نے دس برسوں میں سات لاکھ سپروائزرز، اک لاکھ پچاس ہزار درمیانی منتظمین اور پانچ ہزار اونچے درجہ کے منتظمین کو تربیت دی ہے۔

اس امر میں ہندوستان کی حالت قابلِ تشویش ہے۔ بڑے صنعتی شہروں میں سپروائزری اسٹاف کی تربیت پر پانچ ہزار سے زیادہ روپیہ خرچ نہیں کیا جاتا۔ باوجودیکہ تکنیکی اداروں پر بے دریغ روپیہ خرچ کیا جاتا ہے مگر خاطر خواہ فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ پیشہ ورانہ انتظامیہ اور انسانی صلاحیتوں کو نظرانداز کردیا جاتا ہے۔ متفقہ طور پر تسلیم ہے کہ انتظامیہ اور اچھی انسانی قدروں کا گہرا تعلق ہے۔ تجارتی تنظیم نصابِ تعلیم کا ایک ضروری حصّہ ہونا چاہیئے خواہ وہ انجینیرنگ ہو، طب ہو، سائنس ہو یا زراعت۔ مستقبل میں منتظمین کی تربیت اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ ماہر سائنس، ماہر تکنیک اور انجینیرز کی تربیت۔

ملک کی ساری صلاحیتوں میں انسانی صلاحیت سب سے زیادہ اہم ہے لیکن اگر انسان اپنی ذہنی صلاحیتوں کو نہ سدھار سکے اور اسے اچھی ہدایات نہ مل سکیں تو وہ بے سود اور بیکار ثابت ہوگا۔ اس سے متعلق J. D. R. TATA کا نظریہ بڑی موزونیت کا حامل ہے "صنعتی میدان میں انسانی رشتہ سب سے اہم چیلنج ہے"۔ یہ اک عام مشاہدہ ہے کہ جس گھر میں منتظم بیوی ہوگی وہ گھر خوش حال ہوگا۔ اس لئے اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اچھے منتظمین اور انسانی اشتراک سے ایک اچھی تنظیم کی تشکیل ہوسکتی ہے اور اس طرح کم سے کم خرابیاں ظہور پذیر ہوں گی۔ اس لئے تجارتی انتظامیہ کو انسانی رشتہ کے ساتھ منسلک کردینا چاہیئے۔ لیکن اس معاملہ

میں ہندوستان میں پائی جانے والی کیفیت حد درجہ حوصلہ شکن ہے۔

ہمیں چاہیئے کہ اپنے صنعت کاروں اور حکومت کے محکموں میں انتظامی صلاحیتوں کو بڑھاوا دینے کی ترغیب دیں تکنیکی ماہرین کی ترقی اسی وقت ممکن ہوسکتی ہے۔ جبکہ اچھے منتظمین کی حیثیت سے بھی ان میں ضروری خوبیاں موجود ہوں۔ لہٰذا شدید ضرورت ہے کہ انتظامی مسائل سے متعلق ٹریننگ اور تعلیم کی سہولتیں بہم پہنچائی جائیں۔ I.I.T کی اسکیموں میں سپروائزروں کی انتظامی صلاحیتوں کو اجاگر اور پختہ بنانے کے لئے پوری کوشش صرف ہونی چاہیئے۔ صنعت کاروں کو چاہیئے کہ وہ اپنے ملازمین کو انتظامیہ کی تعلیم حاصل کرنے میں زیادہ سے زیادہ سہولتیں فراہم کریں جیسے فیس کی ادائیگی تعلیمی رخصت اور مزید ترقی کی یقین دہانی۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ہمارے انجینیروں کی موجودہ بیروزگاری کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ ان کے پاس محض تکنیکی تعلیم ہے ان کو اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے قابل بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کو انتظامیہ کی اعلیٰ تعلیم و تربیت دی جائے۔ انتظامیہ کی تعلیم کی اصل جگہ اعلیٰ تعلیمی ادارے ہی ہیں۔ امریکہ میں زیادہ تر طلبہ تجارتی انتظامیہ کے پروگراموں میں حصہ لیتے ہیں۔ موجودہ دور کے تقاضوں کے پیش نظر یہ تعلیم اعلیٰ اہمیت کی حامل ہے اگر انجینیرنگ، نیچرل سائنس اور ریاضی وغیرہ سے موازنہ کیا جائے تو امریکہ میں طلبہ کی بڑی تعداد انتظامیہ کی تعلیم میں حصہ لیتے ہیں تقریباً سات میں سے ایک طالب علم تجارتی انتظامیہ کی ڈگری حاصل کرتا ہے۔

سامانِ غذا اور آبادی کے درمیان عدم توازن

ہیگ (HAGUE) میں دوسری بین الاقوامی فوڈ کانگریس (FOOD CONGRESS) نے ترقی یافتہ ملکوں کی توجہ زراعت سے متعلق انتظامیہ کی جانب مبذول کرائی ہے۔ کانگریس نے سب سے زیادہ زور دو باتوں پر دیا ہے یعنی زراعت سے متعلق اشیاء جو کہ سائنس اور تکنیک کی مدد سے تیار ہوتی ہیں اور انسانی صلاحیت جس سے کہ دیہی علاقوں کے باشندے معیارِ زندگی کی بلندی اور معزز شہری کا درجہ حاصل کرسکیں۔ بالفاظ دیگر فوڈ کانگریس کا اعلان صرف زراعتی زمین کے سدھار تک ہی محدود نہیں بلکہ پوری طرح سے سماجی تبدیلی پیدا کرنے کا موڈ ہے۔ مذکورہ کانگریس کی رائے میں تکنیکی تحریک امیر و غریب کے درمیان اور بھی زیادہ فاصلہ پیدا کردے گی ان خرابیوں پر پوری طرح قابو پانے کے لئے باقاعدہ مرتب پلان کے ذریعہ جس میں انتظامی صلاحیتوں کو فروغ دینے کا پروگرام بھی شامل ہو، کوشش کرنی چاہیئے۔ ہندوستان بھی بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنے اور اشیاءِ خورونوش کی پیداوار

کو بڑھانے میں لگا ہوا ہے۔ سبز انقلاب (GREEN REVOLUTION) کی تحریک شروع ہو چکی ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ اس سے حوصلہ افزا نتیجہ برآمد نہ ہو۔ لیکن اس کی کامیابی کے لئے ایک تنظیم کی ضرورت ہے۔ جسمیں معقول اہلیت کے حامل منتظمین شامل ہوں۔ ہم MIDDLE MAN کو ختم کرنے کی جد و جہد کرتے ہیں۔ مگر ہمارا ذہن کبھی ان مؤثر و معقول ایجنسیوں کی طرف نہیں جاتا جن کے ذریعہ MIDDLEMEN کو بحسن و خوبی ختم کیا جا سکتا ہے۔ دیہی ترقی کے لئے کوآپریٹیو سوسائٹی اور پنچائتی راج ہی واحد ایجنسیاں ہیں مگر وہ سیاست کا اکھاڑہ بنی ہوئی ہیں لہٰذا سبز تحریک (GREEN REVOLUTION) کی کامیابی اور ترقی اچھے منتظم کاروں کی کارکردگی پر منحصر ہے۔ اگر بدقسمتی سے لائق منتظمین نہ مل سکے تو ڈر ہے کہ یہ تحریک سرخ رنگ نہ اختیار کرلے اور زمینوں کو ہتھیانے (LAND GRABING) کی تحریک زور نہ پکڑ جائے۔

اعلیٰ اور ماتحت انتظامیہ کے درمیان خلاء:

مختلف تنظیموں کے مابین ہی نہیں بلکہ ہر ایک تنظیم کے اندر بھی ہر سطح پر انتظامیہ کی معیاریت میں بڑا فرق موجود ہے اعلیٰ اور درمیانی سطح کی انتظامیہ کے بیچ یہ پایا جانے والا خلاء ہی ہندوستان کے تجارتی اداروں کی کارکردگی اور مستعدی پر بری طرح سے اثر انداز ہو رہا ہے۔ اعلیٰ انتظامیہ کی وضع کردہ حکمت عملی کے بروئے کار آنے کا انحصار باہمی رابطہ کے قیام اور نگرانی پر ہوتا ہے مگر انتظامیہ کے یہی وہ اہم پہلو ہیں جن کی کیفیت اور حالت ہمارے ملک میں بہت کمزور ہے۔ نگرانی کے فرائض انجام دینے والا عملہ موجودہ حالات میں خود کو نہ تو انتظامیہ کے اجزا محسوس کرتا ہے اور نہ اپنے ادارہ کے اغراض و مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ بناتا ہے۔ یہ شکوہ بھی عام ہے کہ انتظامیہ بالا بیشتر معاملات میں حد درجہ رازداری سے کام لیتی ہے یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ اور درمیانی سطح کی انتظامیہ کے بیچ نیز سربراہ کار اور مزدوروں کے درمیان کافی غیریت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ان دنوں حالات شدید ضرورت ہے کہ نئے سرے سے سماجی مساوات قائم کی جائے جسمیں اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک باہمی صلاح کاری کی فضا ہر سطح پر پائی جائے۔ اس سلسلہ میں یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ برطانیہ اور امریکہ میں اختیار کردہ طرز انتظام کی بجنسہ نقل کرنے سے مقصد حاصل نہیں ہوگا بلکہ ہندوستان کے انتظامی ڈھانچہ کو یہاں کی مخصوص ضروریات کے مطابق ڈھالنے کی ضرورت ہے۔

جاپان میں حالیہ منعقدہ ایشیائی پیداواری کانگریس (ASIAN PRODUCTIVITY CONGRESS) نے ترقی پذیر ممالک میں ہر شعبے سے متعلق شعور پیداواری کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ پیداوار کا صرف سرمایہ کاری

ٹیکنیکی جانکاری پر ہی منحصر نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے انتظامیہ کی حوصلہ مندی اور مزدور کا دلی تعاون سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں ۔

معروضات بالا کے ماتحت موجودہ مقالے کا مرکزی مقصد یہ احساس پیدا کرانا ہے کہ ہمارے ملک میں انتظامی صلاحیت کو اجاگر کرنے اور ترقی دینے کے لئے ہر ممکن کوشش کرنی چاہیئے۔ انتظامی مستعدی کے ذریعہ ہی ملک میں سوشلسٹ طرز کا معاشرہ قائم ہوسکتا ہے۔ انتظامیہ میں انقلاب پیدا کرکے معاشی ترقی کے لئے ضروری وسائل کو فروغ دیا جاسکتا ہے۔ مختصر یہ کہ ملک کے لوگوں کے وقار اور ان کے معیار زندگی کو عملی جدوجہد اور معقول تنظیم نو کے ذریعہ ہی بلند کیا جاسکتا ہے۔ ہمارے ملک کے نجی اور قومی منطقوں میں انتظامی طریقوں کو بہتر سے بہتر بنانے کی بڑی گنجائش ہے ۔

ڈاکٹر نورالحسن نقوی[1]

سرسیّد اور قومی تحریک

ہندوستان کی تحریکِ آزادی اور اس میں مسلمانوں کی شمولیت پر گفتگو کی جائے تو بات شاہ ولی اللہ کی تحریک سے شروع ہو کر تقسیمِ ہند پر ختم ہوتی ہے۔ درمیانی دو صدیوں کے سیاسی ردّ و بدل کے غائر مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مدت میں کسی نہ کسی وجہ سے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے دور ہوتے چلے گئے۔ اور بالآخر تقسیم کی مصنوعی دیوار نے ملک کو دو حصوں میں بانٹ دیا۔ بعض مورخوں نے انگریزوں کی حکمتِ عملی کو، بعض نے سرسیّد اور علی گڑھ تحریک کو اس تقسیم کا ذمّہ دار ٹھہرایا ہے اور اس لئے سرسیّد کو دو قومی نظریے کا بانی اور پاکستان کا معمارِ اوّل کہا ہے۔ اس مقالے میں سرسید کے سیاسی افکار اور ان کے کارناموں کی روشنی میں مورخین کے اس بیان کو پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس مختصر مضمون میں اُس عہد کے سیاسی اور سماجی حالات کا جائزہ لینا تو ممکن نہیں مگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ جب سیّد احمد نے ہوش سنبھالا تو ایک طرح سے ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ ہو چکا تھا۔ مغلیہ سلطنت کے سمٹنے کا عمل جو خاصہ پہلے شروع ہوا تھا اب اپنی انتہا کو پہنچ رہا تھا۔ یہ وسیع سلطنت شاہ عالم کے عہد میں "از دہلی تا پالم" اور پھر بہادر شاہ تک پہنچتے پہنچتے جمنا کنارے تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ حکمرانوں کی بے عملی

---

[1] لیکچرار شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

عیش پرستی، امرا کا افتراق، درباریوں کی سازشیں اور سب سے بڑھ کر میکیاولی کے مریدوں کی شاطرانہ چالیں اُسے بھی مٹا دینے کے درپے تھیں۔ انگریز عملاً سارے ملک پر مسلط ہو چکے تھے اور ان کے اقتدار کو چیلنج کرنے والی کوئی طاقت بظاہر ہندوستان میں موجود نہ تھی۔ سیّد احمد ایک ایسے خاندان کے فرد تھے جس کے روابط مغل دربار سے بھی استوار رہے تھے اور انگریز حکمرانوں سے بھی، ان کے نانا خواجہ فریدالدین قلعے میں بھی اہم منصب پر مامور رہے اور انگریزوں نے بھی انھیں اہم ذمہ داریاں سونپیں۔ ان کے والد گوشہ نشین ہونے کے باوجود بادشاہ سے ذاتی مراسم رکھتے تھے اور سیّد احمد کو بھی ان کے ساتھ اکثر دربار میں حاضر ہونے کا موقع ملا تھا۔ اس طرح وہ مغل دربار کو بھی قریب سے دیکھ سکے۔ اور انگریزوں سے بھی رسم و راہ پیدا کر سکے۔ دونوں کی خوبیاں اور خامیاں ان کی نظر میں تھیں۔ ہندوستان کے سیاسی نقشے میں کیا رنگ بھرا جانے والا ہے اس کا اندازہ بھی غالباً انھیں اسی وقت ہو چکا تھا۔ شاید اسی لئے انھوں نے قلعے سے توسل اختیار نہ کیا۔ بلکہ انگریزی ملازمت کو ترجیح دی۔ اسی طرح ۱۸۵۷ء میں انھیں یہ فیصلہ کرنے میں دیر نہ لگی کہ وہ کس کا ساتھ دیں۔ بلاشبہ انھوں نے کھل کر انگریزوں کا ساتھ دیا۔ انگریزوں کی حمایت کا سبب کسی طرح کا خوف یا لالچ نہ تھا بلکہ انھوں نے یہ حمایت ایک ایسے وقت میں کی جب انگریزوں کی طرفداری میں جان اور مال دونوں کا ڈر تھا۔ ان کی جگہ کوئی معمولی حوصلے کا انسان ہوتا تو نواب محمود اور اس کے شعلہ خو پٹھانوں کا ساتھ دینے ہی میں عافیت سمجھتا نواب سے گفت و شنید کے وقت پٹھانوں کی کثیر تعداد شاید سیّد احمد خاں کو مرعوب کرنے کے لئے ہی موجود رہتی تھی، مگر جرأت اور بے باکی ان کے مزاج کا خاصّہ تھی۔ اور اس کی پہلی جھلک ہمیں یہیں دیکھنے کو ملتی ہے۔ ان کی بے غرضی اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ جب ان خدمات کا صلہ ملنے کا وقت آیا تو انھوں نے اپنا دامن سمیٹ لیا۔ پھر کیا سبب ہے کہ وہ شخص جو ترکوں کا اس لئے مدّاح تھا کہ وہ غیور اور حرّیت پسند قوم ہے جو پریس کی آزادی کا علمبردار تھا اور جس نے لاجپت رائے کے دل میں آزادی کا ولولہ پیدا کیا تھا، اپنے ملک کی اس تحریک میں حصہ نہیں لیتا، جسے اب آزادی کی پہلی جنگ کا نام دیا جاتا ہے بلکہ وہ بدیسی حکمرانوں کے ہاتھ مضبوط کرتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہمیں ۱۸۵۷ء کے واقعات کا ذرا تفصیل سے جائزہ لینا ہوگا۔ اصلیّت یہ ہے کہ آج تک تاریخ ہند کے اس اہم واقعہ کو جذباتیت سے الگ ہو کر دیکھنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ اس کے مختلف نام غدر، رستخیز بے جا، ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ، ۱۸۵۷ء کی شورش، پہلی جنگ آزادی، قومی تحریک شاہد ہیں کہ اسے بہت سے زاویوں سے

دیکھا جاسکتا ہے اور دیکھا گیا ہے۔ آج اس ہنگامۂ رستخیز کے لیے سب سے زیادہ مقبول اصطلاح جنگِ آزادی ہے لیکن اس سوال پر کھلے دل سے غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اسے تحریکِ آزادی کا نام دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس پر غور کرتے وقت ہم اس بات سے صرفِ نظر نہیں کرسکتے کہ یہ کوئی منظم تحریک نہ تھی بلکہ انگریزوں کے خلاف بہت سی شکایتیں جمع ہوگئی تھیں جن کا ملک گیر پیمانے پر اظہار ہوا۔ انتظامِ حکومت میں ہندوستانیوں کی عدمِ شمولیت، مذہبی معاملات میں عیسائی مشنریوں اور انگریز افسروں کی مداخلت، بعض نامناسب قوانین کا اجرار، اسٹامپ، ضبطی آراضی، بندوبست کی سختی، پنشن کا بند ہونا، ہندوستانیوں کی بے توقیری، حکامِ اصلاع کی سخت مزاجی و بدزبانی اور اسی قسم کے کچھ اور اسباب سید احمد خاں نے بیان کئے ہیں جن کی وجہ سے ہندوستانی انگریزوں سے بیزار ہوگئے تھے لکھتے ہیں "بہت سی باتیں ایک مدت دراز سے لوگوں کے دل میں جمع ہوتی جاتی تھیں اور بہت بڑا میگزین جمع ہوگیا تھا۔ صرف اس کے شتابے میں آگ لگانی باقی تھی کہ سالِ گزشتہ میں فوج کی بغاوت نے اس میں آگ لگا دی۔"

اس آگ نے پورے ملک کو اپنی لپیٹ میں لے لیا مگر ملک میں کوئی ایسی طاقت موجود نہ تھی جو انھیں منظم کرسکتی اس وقت لوگوں کی نظریں صرف بادشاہِ دہلی کی طرف اٹھ سکتی تھیں انگریزوں کا یہ پنشن خوار بادشاہ کمزور، بوڑھا اور مفلس ہونے کے سوا بڑا بے بس بھی تھا۔ اُسے اپنے متوسلوں بلکہ شہزادوں تک کی حمایت و تائید حاصل نہ تھی اور کسی بڑی تحریک کی قیادت اُس کے بس کی بات نہ تھی۔ معاصر تذکروں سے اُس کی بے بسی اور بے زری کا پتہ چلتا ہے۔ درباری سازشوں نے اسکی مشکلوں میں اضافہ کر دیا تھا۔ ۱۸۵۷ کے چشم دید حالات بیان کرنے والوں میں غالب، معین الدین، منشی جیون لال، ظہیر الدین اور عبداللطیف قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے بعض بیانات معتبر ہیں اور بعض غیر معتبر، دستنبو کی تصنیف کا سبب سکّے سے برأت کا اظہار اور بقول نظامی صاحب کے بہادر شاہ کی قصیدہ خوانی کا داغ دھونے کی خواہش ہے۔ تصنیف کا مقصد غالب کی اس تحریر سے واضح ہو جاتا ہے کہ "ایک جلد نواب گورنر جنرل بہادر کو نذر بھیجوں گا۔ اور ایک بذریعہ اُن کے جناب ملکۂ معظمہ، انگلستان کو نذر کروں گا۔" معین الدین اس قدر خائف تھے کہ انھوں نے اپنا روزنامچہ مٹکاف کے حوالے کرنے سے پہلے یہ عہد لے لیا تھا کہ یہ اُن کی زندگی میں شائع نہ ہوگا حالانکہ اس میں انگریزوں کے خلاف کچھ بھی نہ کہا گیا تھا۔ منشی جیون لال کا روزنامچہ ان رپورٹوں کی نقل ہے جو وہ

۱۔ عبداللطیف، ۱۸۵۷ کا تاریخی روزنامچہ (مقدمہ پروفیسر خلیق احمد نظامی)

بلدرجاسوس انگریزوں کو بھیجا کرتے تھے ۔ اور انگریزوں کی خوشنودی حاصل کرنا چاہتے تھے ۔ اس لئے اس کی صداقت مشتبہ ہے ظہیرالدین نے داستانِ غدر میں خود کو تحریک سے الگ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ عبداللطیف بھی انگریزوں سے بہت مرعوب ہے لیکن ان سب کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ بہت سے درباری امراء انگریزوں سے درپردہ ساز باز رکھتے تھے ۔ بادشاہ کے سارے کام قرض ملنے پر منحصر تھے ۔ امراء نے جن میں ہندو مسلمان برابر کے شریک ہیں اپنی دولت اس موقع پر بے دریغ خرچ کرنے کے بجائے زمین میں دفن کر دی تھی ۔ بعض مشتبہ نالائق بھی تھے اور بد دیانت بھی ، خود بادشاہ میں قوتِ فیصلہ کی کمی تھی اس کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ باغیوں کی قیادت کرے یا انگریزوں کی سرپرستی میں گوشۂ عافیت کو ترجیح دے ۔ بلکہ ہوا یوں تھا کہ حالات نے باغیوں کو اس پر مسلّط کر دیا تھا اور وہ بار بار اس پر تاسف کا اظہار کرتا تھا ۔ یہ بیانات تو عینی شاہد کے ہیں ۔ سرسیّد اس وقت دِلّی سے دُور تھے لیکن بادشاہِ دہلی کے متعلق جو رائے انھوں نے قائم کی تھی وہ درست ثابت ہو رہی تھی ۔ بادشاہ کی بے زری کے متعلق انھوں نے سیرتِ فریدیہ میں لکھا ہے " شاہزادوں کو جو نوَ محلے میں رہتے تھے ماہواری روپیہ نہیں ملتا تھا اور چھتوں پر چڑھ کر چلّاتے تھے کہ بھوکے مرتے ہیں ، بھوکے مرتے ہیں "

اسبابِ بغاوتِ ہند میں اُس کی سوجھ بوجھ کے بارے میں اس خیال کا اظہار کرتے ہیں ۔

> " دِلّی کے معزول بادشاہ کا یہ حال تھا کہ اگر اس سے کہا جاتا کہ پرستان میں جنوں کا بادشاہ آپ کا تابعدار ہے تو وہ اس کو سچ سمجھتا ...... وہ کہا کرتا تھا کہ میں مکھی اور مچھّر بن کر اُڑ جاتا ہوں اور لوگوں کی اور ملکوں کی خبر لے آتا ہوں اور اس بات کو وہ اپنے خیال میں سچ سمجھتا تھا اور درباریوں سے اس کی تصدیق چاہتا تھا اور سب تصدیق کرتے تھے ۔ ایسے مالیخولیا والے آدمی نے کسی کے کہے سے کوئی فرمان لکھ دیا ہو تو تعجب نہیں " [۱]

اور

> " لوگ اس کے منہ پر اس کی خوشامد کرتے تھے اور پیٹھ پیچھے ہنستے تھے "

یہ اس تحریک کے قائد کا حال تھا ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو واقعات پیش آئے ان کے پیچھے کوئی موثر

---

۱ اسبابِ بغاوتِ ہند / ۳۲

اور مستحکم قیادت نہ تھی، کوئی ملک گیر تنظیم موجود نہ تھی، عوام میں سیاسی شعور کی کمی تھی، سرمایہ اور اسلحے کی فراہمی کا کوئی ذریعہ نہ تھا۔ نیم مسلح اور غیر تربیت یافتہ فوج کوئی بڑا معرکہ سر نہ کر سکتی تھی۔ ان حالات میں اسکی کامیابی ناممکن تھی لیکن محض ناکامی کے خوف سے کسی اعلےٰ مقصد سے دست بردار ہو جانے کو زمانہ سازی ہی کہا جا سکتا ہے۔ سرسیّد زمانہ ساز نہ تھے بلکہ مستقبل کو بے نقاب دیکھ رہے تھے۔ بالفرض بغاوت کامیاب ہو جاتی اور سارے ملک سے انگریزوں کا تسلّط اٹھ جاتا تو کیا آزادی کی صبح طلوع ہو جاتی؟ سارا ملک کسی ایک قومی پرچم کے نیچے متحد ہو جاتا؟ افسوس ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ انگریز دشمنی وہ قدر مشترک تھی جس نے ہندو مسلمانوں اور مختلف علاقوں کے مختلف الخیال لوگوں کو وقتی طور پر متحد کر دیا تھا لیکن یہ اتحّاد اتنا سطحی تھا کہ جدوجہد کے دوران بھی باقی نہ رہ سکا۔ سکھ بہادر شاہ بلکہ سارے مسلمانوں سے بدگمان تھے۔ انھوں نے جنگ میں انگریزوں کا ساتھ دیا۔ عبداللطیف کا بیان ہے کہ ہندو زمیندار روہیلوں کے شاکی تھے اور حضرت محل کو یقین دلا دیا گیا تھا کہ احمد اللہ شاہ کی مدد سے اقتدار قائم ہوا تو سنیوں کا غلبہ ہو جائے گا۔ بجنور سے انگریزوں کا اقتدار اٹھ جانے کے بعد نواب محمود اور چودھریوں میں زور آزمائی ہوتی رہی۔ تاریخی روزنامچے میں ایک اور افسوسناک واقعہ بیان کیا گیا ہے:

"ایک فتنہ پرداز گروہ عرصے سے مسلمانوں کے ساتھ بہت کینہ رکھتا تھا باغیوں کی آمد کو اس گروہ نے اپنی دشمنی نکالنے کے لئے غنیمت سمجھا اور یہ دلیل پیش کی کہ اپنے ہم مذہبوں کے آنے سے ہمیں بڑی مسرّت ہوئی ہے اور دشمنی وانتقام کے لئے حیلہ مل گیا۔ پس ایک ہم مذہب نے دوسرے ہم مذہب کے ساتھ رسمِ اتحاد اختیار کی اور دوستی کے ذریعہ اپنا لیا جب دونوں کے دل مل گئے تو ایک دوسرے نے اپنا مافی الضمیر ظاہر کیا۔ باطنی کینہ ظاہر ہوا خصوصاً اس شہر کے مضافات کے رہنے والوں کی دلی دشمنی اور بڑھ گئی ہوس تازہ ہوئی اور خودغرضی کے پیدا ہونے سے طرح طرح کی بوہوم آرزوئیں ظاہر ہونے لگیں۔ اسلامی طریقے کو بند کرنے کے لئے سرگرمی دکھائی گئی۔ بہت دنوں کی

بات ہے کہ یہ لوگ اپنے بعض ہم مذہب مفسدوں کی رہنمائی میں شہر کے قصائیوں سے دست وگریباں ہوئے اور چار قصائیوں کا خون بہا دیا جو مسجد میں سربازار ہیں ان میں اذان کو منع کرتے ہیں...... جب ان کی سرکشی حد سے گزر گئی تو تمام مسلمانوں نے ان کی تادیب کی کوشش کی اور ان کے خلاف جہاد کیلئے علم بلند کیا، مگر بادشاہ نے روکا۔ [۱]

اِن معاصر بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت حال کافی پیچیدہ تھی۔ اگر انگریزوں کا تسلط ختم ہو بھی جاتا تو ملک میں کسی متحدہ حکومت کا قیام مشکل تھا۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی فرماتے تھے کہ "الحمدللہ اتنی طاقت تو ہے کہ سارا دربار درہم برہم کردوں، مگر سنبھالنے والے نظر نہیں آتے [۲]۔ غرض کل ہند نظام چلانے کی صلاحیت کسی میں نہ تھی۔ اقتدار کے لیے آپس میں زور آزمائی ہوتی تو پھر کسی بیرونی طاقت کے لئے دروازہ کھل جاتا۔ اس لئے ۱۸۵۷ کے واقعات کو پہلی جنگ آزادی قرار دینا اور اس کی ناکامی کو غلامی کی تجدید بتانا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اور اس میں سرسید نے جو رول ادا کیا اس کی بناء پر انھیں رجعت پسند اور تحریک آزادی کا دشمن قرار دینا ناانصافی ہے۔ ویسے میں تاریخ ہند کے اس اہم واقعے کی اہمیت کو کم کر کے بیان کرنا نہیں چاہتا۔ اور آر۔ سی۔ مجمدار کے اس متوازن نظریے سے اتفاق کرتا ہوں کہ "اس جدو جہد نے بیشک اس قومی تحریک آزادی کو ابھارا جو نصف صدی بعد شروع ہوئی۔ ۱۸۵۷ - ۵۸ کی بغاوت نے آئندہ تحریکوں کو حرکت دی اور اس میں حصہ لینے والوں کی ہمت بندھائی"۔

شورش ختم ہوجانے کے بعد سرسید نے ایک اور جرأت مندانہ قدم اٹھایا اور اسباب بغاوت ہند میں بے کم و کاست وہ تمام اسباب بیان کر دیئے جو اس آگ کے بھڑک اٹھنے کا موجب تھے اور دوستوں کی مخالفت کے باوجود اس رسالے کو چھپوا کر ممبران پارلیمنٹ کی خدمت میں پیش کر دیا جن میں سے بعض نے انھیں مخلص اور بعض نے مفسد گردانا۔ اس مختصر رسالے میں سرسید نے ہندو مسلمان دونوں کی یکساں وکالت کی ہے اور حکومت کی بعض کوتاہیوں اور رعایا کی کچھ غلط فہمیوں کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ اس کے بعد ان پر ایک اور حقیقت کا انکشاف ہوا۔ ابتداً

---

[۱] عبداللطیف: ۱۸۵۷ کا تاریخی روزنامچہ/۱۵۳

[۲] مناظر احسن گیلانی: سوانح قاسمی ۲/۹۰

اس جد وجہد میں ہندو مسلمان دونوں برابر کے شریک تھے مگر مجرموں کے کٹہرے میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ تھی۔ اسکا اندازہ انھیں اس وقت ہوا جب مقدمات کی سماعت ہو رہی تھی اور وہ خود عدالت کی کرسی پر موجود تھے۔ اس کا واحد سبب انگریزوں کا مسلمانوں سے تعصب نہ تھا بلکہ اصلیت یہ تھی کہ مسلمان اس میں پیش پیش ہو گئے تھے۔ اور اسے مذہبی رنگ دے دیا گیا تھا۔ علمائے اسلام نے جہاد کے فتوے شائع کر دیئے تھے۔ سرور صاحب[1] نے لکھا ہے کہ علماء انگریزوں کی مخالفت کو ایک سیاسی ضرورت نہیں بلکہ مذہبی فریضہ سمجھتے تھے۔

Notes on the Revolt in North Western Provi of India نے Charles Raikes میں اور A Lady's Escape from Gwalior نے Mrs. Coopland میں مسلمانوں کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔

انگریز افسران پہلے ہی مسلمانوں سے بدظن تھے۔ ہنٹر نے اپنی تصنیف .Our Indian Musalmans میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مسلمانوں سے وفاداری کی توقع نہیں کی جاسکتی اور یہ کہ یہ اسلامی تعلیمات ہی کا نتیجہ ہے۔ اس نے علمائے اسلام سے سوال کیا ہے کہ مفتیانِ دین اس مسئلے میں کیا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان بادشاہ ہندوستان کی عیسائی حکومت پر حملہ آور ہو تو ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کس کے ساتھ ہوگی۔ سرسید نے ہنٹر کے ہر اعتراض کا مدلل جواب دیا۔ اب انھیں احساس ہوا کہ مسلمان بڑے ناسازگار حالات سے گزر رہے ہیں۔ اُن کی دشواریاں برادرانِ ملک سے زیادہ اور ان کے مسائل ان سے مختلف ہیں۔ لہٰذا یہاں سے ان کی زیادہ توجہ مسلمانوں پر صرف ہونے لگی۔ انھوں نے مسلمانوں میں انگریزوں سے وفاداری کے جذبات پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ارشاداتِ نبوی کی بنیاد پر مسلمانوں کو یقین دلایا کہ اگر کوئی قوم تمھاری ہمدرد ہو سکتی ہے تو وہ اہلِ کتاب عیسائی ہیں، ان کے ساتھ خورد و نوش کو جائز ثابت کیا۔ دوسری طرف حکومت کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ مسلمان حکومت کے وفادار ہیں اور بہت سے مسلمانوں نے مصیبت کے وقت انگریزوں کے جان و مال کی حفاظت کی ہے اس مقصد کے لئے انھوں نے ایک رسالہ لائل محمڈنز آف انڈیا جاری کیا۔ اس میں مسلمانوں کی نمک حلالی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

---

[1] پروفیسر آل احمد سرور: ادب اور تہذیب میں سرسید کا کارنامہ (ادب اور نظریہ/۴۶)

"یہ بدبختی کا زمانہ وہ ہے جو ۱۸۵۷ء میں ہندوستان کے مسلمانوں پر گزرا۔ کوئی آفت ایسی نہیں ہے جو اس زمانے میں نہ ہوئی ہو اور یہ نہ کہا گیا ہو کہ مسلمانوں نے کی۔ گو وہ رام دین اور ماتا دین ہی نے کی ہو۔ کوئی بلا آسمان پر سے نہیں چلی جس نے زمین پر پہنچنے سے پہلے مسلمانوں کا گھر نہ ڈھونڈھا ہو۔ اور جو کتابیں اس ہنگامے کی بابت تصنیف ہوئیں وہ بھی ہیں نے دیکھیں تو ہر ایک میں یہی دیکھا کہ ہندوستان میں مفسد اور بد ذات کوئی نہیں مگر مسلمان! مسلمان! مسلمان! ۔ کوئی کانٹوں والا درخت اس زمانے میں نہیں اگا جس کی نسبت یہ نہ کہا گیا ہو کہ اس کا بیج مسلمانوں نے بویا تھا۔ اور کوئی آتشیں بھولا نہیں اٹھا جو یہ نہ کہا گیا ہو کہ مسلمانوں نے اٹھایا تھا" [1]

حالات کا یہ رخ دیکھکر انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی ترقی پر اور زیادہ زور دینا شروع کر دیا۔ حد یہ ہے کہ اسلامی ممالک سے تعلقِ خاطر کے باوجود پین اسلامزم کے تئیں ان کا رویہ جمال الدین افغانی سے مختلف ہے۔ جب انتشار عالمگیر ہو تو اپنا گھر درست کرنے کی طرف تمام تر توجہ بالکل فطری بات ہے پھر اکثر اسلامی ممالک ترقی کی دوڑ میں ہندوستانی مسلمانوں سے بہت آگے تھے۔ ترکی۔ ایران اور مصر علومِ مغربی کی برکتوں کے قائل ہو چکے تھے۔ مصر بطلبہ کے لئے فرانس میں اعلیٰ پیمانے پر دارالاقامہ قائم تھا۔ اس لئے سرسیّد کے سامنے سب سے اہم کام ہندوستانی مسلمانوں کو ابھارنا تھا۔ سرسید کی اس پالیسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے احتشام صاحب نے لکھا ہے:۔

"سرسیّد انگریزی حکمتِ عملی کا شکار ہو گئے۔ ان کی نگاہ محدود ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ صرف مسلمانوں اور وہ بھی ہندوستانی مسلمانوں کے ایک چھوٹے سے طبقے کے مفاد کو اپنے تمام اعلیٰ خیالات کا مرکز بنالیا" [2]

اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی زبوں حالی نے انھیں بے چین کر دیا تھا۔ مگر ان کی نگاہ محدود نہیں

---

[1] لائل محمڈنز آف انڈیا (دیباچہ)

[2] پروفیسر احتشام حسین : علی گڑھ تحریک کے اساسی پہلو (علی گڑھ تحریک ۱۴۲)

ہوئی تھی۔ انھوں نے زندگی بھر تمام ہندوستانیوں کی فلاح و بہبود کے لئے کام کیا مگر اس کو کیا کیا جائے کہ مسلمان مظلوم اور پسماندہ تھے اور اس لئے سرسید کی توجہ کے زیادہ مستحق تھے۔ راجہ جے کشن داس کو سرسید کی اس عبارت پر اعتراض تھا جو انھوں نے لائل محمڈنز آف انڈیا میں ہندوؤں کے متعلق لکھی تھی لیکن جب مرادآباد میں قحط کے دوران انھوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا کہ سرسید کی خدمت مذہب و ملت کی تفریق سے آشنا نہیں تو نہ صرف یہ کہ ان کے دل سے شکایت جاتی رہی بلکہ وہ آخر تک سرسید کے شریک کار رہے۔ مرادآباد میں قحط زدہ لوگوں کی مدد کے علاوہ یتیم خانے کے قیام کی اسکیم، سائنٹفک سوسائٹی اور خود محمڈن کالج جس کے دروازے سب کے لئے کھلے تھے، سرسید کی قومی خدمات کی نشان دہی کرتے ہیں۔

قومیت کے مسئلہ پر سرسید نے کئی جگہ اظہار خیال کیا ہے مگر اس کے مطالعے کے وقت یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ اس وقت تک بعض اصطلاحیں اپنے جدید معنوں میں مروّج نہ ہوئی تھیں چنانچہ وہ کہیں اس لفظ کو NATION کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور کہیں ذات وغیرہ کے محدود معنی میں۔ سرسید متحدہ ہندوستانی قومیت پر ایمان رکھتے تھے اُن کا خیال تھا کہ "ہندو مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے، ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی بھی جو اس ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک قوم ہیں" (سفرنامہ پنجاب/۱۴۷) اور "لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جس سے میں لفظ نیشن کی تعبیر کرتا ہوں۔ پٹنہ کی تقریر میں انھوں نے کہا تھا:

> "ہندوستان میں رہتے سہتے دونوں کا خون بدل گیا دونوں کی رنگتیں ایک سی ہو گئیں، دونوں کی صورتیں بدل کر ایک دوسرے سے مشابہ ہو گئیں مسلمانوں نے ہندوؤں کی سیکڑوں رسمیں عادتیں لے لیں، یہاں تک ہم دونوں آپس میں ملے کہ ہم دونوں نے مل کر ایک نئی زبان پیدا کر لی، جو نہ ہماری زبان تھی نہ ان کی، پس اگر ہم اس حصے سے جو ہم دونوں میں خدا کا حصہ ہے قطع نظر کر لیں تو درحقیقت ہندوستان میں ہم دونوں بہ اعتبار ہم وطن ہونے کے ایک قوم ہیں"[1]

---

[1] جنوری ۱۸۸۳ (پٹنہ)

لیکن حالات کچھ اور ہی رُخ اختیار کر رہے تھے ۔ ہندو مسلمانوں میں دُوری بڑھتی جا رہی تھی، اردو ہندی تضیے نے اس خلیج میں اور اضافہ کر دیا۔ انگریز افسران نے اس معاملے میں خاصی دلچسپی لی۔ مشترکہ کلچر اور مشترکہ زبان بس کہنے سُننے کی بات رہ گئے۔ اب ہندو اور مسلمانوں میں تمیز کرنے والی چیزیں ایک کے بجائے تین ہوگئیں۔ یعنی مذہب، کلچر اور زبان! متحدہ ہندوستانی قومیت کے بارے میں سرسید کا ایمان بھی متزلزل ہونے لگا۔ اور بقول خود ان کے یہ اندیشہ ہوگیا کہ :-

"اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لئے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔ اب دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہوسکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد اُن لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے۔ جو زندہ رہے گا وہ دیکھے گا"[۱]

اس اندیشے کے باوجود وہ متحدہ قومیت کے تصوّر سے دست بردار نہ ہوئے۔ اس کے ثبوت میں بعد کی تقریریں پیش کی جاسکتی ہیں جن کے اقتباسات اوپر گزر چکے ہیں۔ لیکن اب صورتِ حال مختلف تھی۔ اسے انگریزوں کی حکمتِ عملی کہیئے یا ہندوستان کی بدنصیبی کہ دونوں میں مُغایرت بڑھتی جاتی تھی۔ اب سرسید کو یہ احساس ہونے لگا کہ ایک قوم تو وہ ہوتی ہے جس کے افراد سڑکے دانوں کی طرح ایک دوسرے سے مُشابہ ہوں[۲]۔ کل تک سرسیّد سارے ہندوستانیوں کو ایک قوم سمجھتے تھے، اب ان کی یہ آرزو تھی کہ وہ ہندوستانیوں کو ایک متحدہ قوم دیکھیں اور جب تک یہ اتحاد پیدا نہ ہو آزادی کی ہر کوشش بے معنی تھی۔ سرسیّد نے ہندوستانیوں کو بالعموم اور مسلمانوں کو بالخصوص ہر طرح کی شورش سے الگ رکھنے کی کوشش کی تھی۔ انھوں نے کئی بار کہا تھا کہ " گورنمنٹ کے برخلاف رعایا کے بھڑکانے کے لئے کوشش مت کرو جیسا کہ بیس برس کا عرصہ ہوا اس قسم کی غلط بیانیاں زیرِ دست باعث اس بات کا ہوئیں کہ ملک میں خون کی ندیاں بہنے لگیں"۔ سرسیّد نے سیّد احمد کی منظم اور ۱۸۵۷ کی ملک گیر تحریک کو ناکام ہوتے دیکھا تھا پھر انگریزوں کے دوبارہ تسلط کے بعد ملک میں جو دہشت پھیل گئی تھی وہ بھی ان کے ذہن میں تازہ تھی۔ اُس وقت ان کا خیال یہ تھا

---

[۱] حیاتِ جاوید/۱۹۴۲ (طبع لاہور، ۵۷)   [۲] مکتوباتِ سرسید مرتبہ اسمٰعیل پانی پتی/۱۲۵

کہ سارے ملک میں بس بھی ایسے نڈر آدمی نہ نکل سکیں گے جو سنگینوں کے سامنے آسکیں اس لئے وہ برابر یہ مشورہ دیتے ہیں کہ " جو مانگنا ہے ادب سے مانگو ، سہولت سے مانگو "[1] مگر ملک میں جدید تعلیم کے ساتھ سیاسی بیداری کے آثار پیدا ہو چلے تھے اور بنگال سے آزادی کی جدوجہد کا آغاز ہو رہا تھا یہیں سے The star in the east کے عنوان سے ایک نظم اور نصیرالدین و رام بخش کے نام سے ایک فرضی مکالمہ شایع ہوا تو سرسید نے اس پر اسلئے ناپسندیدگی کا اظہار کیا کہ یہ دونوں چیزیں حکومت کے خلاف تھیں[2] حالانکہ وہ حریت پسند تھے (ان کا خیال تھا کہ پُرامن طریقوں اور مصالحانہ کوششوں سے بھی سیلف گورنمنٹ حاصل کی جا سکتی ہے) سرسید نے اپنے مضامین میں آزادی رائے کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ تہذیب الاخلاق کے موٹو (آزادی چھاپہ کی ہے ایک بڑا فرض گورنمنٹ کا اور ایک اصلی اور جبلی حق رعیت کا) سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ پریس کی آزادی کے کس حد تک حامی تھے۔ لاجپت رائے نے اپنے خطوط Open letters to Sir Syed میں اعتراف کیا ہے کہ سرسید کی تحریروں نے انھیں جدوجہد آزادی کی طرف مائل کیا۔ وائسرائے کونسل میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا تھا کہ میں خود کو خوش نصیب خیال کروں گا اگر میں اس دن تک زندہ رہوں جب یہاں سیلف ہیلپ اور سلیف گورنمنٹ کے اصول پر حکومت قائم ہو اور ہم اپنے لئے آپ قانون بنائیں لیکن ہندو مسلم اختلافات بڑھ جانے کے بعد وہ عجب کشمکش میں مبتلا ہو گئے تھے اور ان کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ یہاں ایک متحدہ جمہوری حکومت کیسے قائم ہو سکتی ہے مسلمان تعلیم اور دولت میں پیچھے اور تعداد میں کم[3] تھے انھیں اندیشہ تھا کہ ریپریزنٹیٹو گورنمنٹ میں وہ مناسب نمائندگی حاصل نہ کر پائیں گے۔ ان کے ذہن میں اس کا کوئی حل سوائے اس کے نہ آتا تھا کہ مسلمان تعلیم اور تجارت کی طرف متوجہ ہوں۔ تجارت کے متعلق بھی ان کا یہ خیال تھا کہ :-

"اندرونی تجارت بالکل ہندوؤں کے ہاتھ میں ہے۔ بیرونی تجارت پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا ہے۔ جو تجارت ہندوؤں کے پاس ہے وہ انھیں کے ہاتھ میں رہنے دو کیونکہ نہ ہم دکان پہ بیٹھ کر آٹا دال بیچ سکتے ہیں نہ سوت کپاس۔

---

[1] لکچر لکھنؤ ۱۸۸۷ء   [2] حیات جاوید / ۳۷۱

[3] " ہم علم میں کم ہیں، دولت میں کم ہیں ... ہندو چاہیں تو ہم کو چوبیس گھنٹے میں تباہ کر دیں"۔ تقریر ۱۸۸۷ء

ہمارے ملک کی پیداوار کی تجارت جو انگریزوں کے ہاتھ میں ہے اور جس سے
وہ فائدہ اٹھاتے ہیں، ان کو ان کے ہاتھ سے چھیننے کی کوشش کرو، اُن سے
کہہ دو کہ اب آپ تکلیف نہ کریں، ہم خود اپنے ملک کا چمڑا انگلستان لے جائیں گے
اور وہاں بیچیں گے، ہڈیاں امریکہ لے جائیں گے، غلہ اور روئی کی تجارت کرینگے
انگریز اس میں دخل نہ دیں ___ مگر یہ سب باتیں تعلیم پر موقوف ہیں[۱]۔"

جب کانگریس کا قیام عمل میں آیا تو سرسید نے نہ تو اس کی فوراً حمایت کی اور نہ مخالفت لیکن اگلے ہی سال محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کی بنیاد ڈال دی جس کا نام آگے چل کر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کر دیا گیا۔[۲] دو سال بعد انھوں نے مسلمانوں کو کانگریس سے الگ رہنے کا مشورہ دیا جس کے دو خاص سبب تھے۔ ایک تو انھیں یہ یقین تھا کہ مسلمان طبعاً جوشیلے ہیں، انھیں ڈر تھا کہ وہ پھر پیش پیش ہو کر تباہی کو دعوت دیں گے۔ دوسرے یہ کہ وہ تعلیم میں پیچھے تھے اور اس لئے کسی تحریک میں موثر رول نہیں ادا کر سکتے تھے۔ کانفرنس کے اجلاس میں انھوں نے کہا:-

"میری کبھی عادت پولیٹیکل امور پر لیکچر دینے کی نہیں ہے اور نہ مجھے یاد ہے کہ
میں نے کبھی پولیٹیکل امور میں کوئی لیکچر دیا ہو۔ میری توجہ ہمیشہ اپنے بھائی
مسلمانوں کی تعلیم کی طرف مائل رہی ہے اور اسی کو میں ہندوستان کے لئے،
قوم کے لئے، گورنمنٹ کے لئے بہت مفید سمجھتا ہوں۔

اور

دوستو! یہ نہ کہنا کہ مجھ کو اُس رنگریز کے مانند جس کو صرف اودہ رنگنا آتا تھا،
اودہ رنگ ہی بھاتا ہے مگر میں سچ کہتا ہوں کہ جو چیز تم کو اعلیٰ درجہ پر پہنچانے
والی ہے وہ صرف ہائی ایجوکیشن ہے۔ جب تک ہماری قوم میں ایسے لوگ پیدا
نہ ہوں گے ہم ذلیل رہیں گے اور اُن سے پست رہیں گے اور اُس عزت کو نہ

---

۲ ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء

پہنچیں گے جس پر پہنچنے کو ہمارا دل چاہتا ہے ۔"[1]

مسلمانوں کو کانگریس سے علیحدہ رکھنے کے اقدام کو قومی تحریک کے مؤرخوں نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ نیشنلسٹ مسلمانوں نے اس پر خاص طور پر برہمی کا اظہار کیا ہے۔ بیشتر کا خیال یہ ہے کہ یہ سب کچھ انگریزوں کے اشاروں پر ہو رہا تھا۔ مولانا شبلی سرسید کی خوبیوں سے واقف تھے اور کم از کم یہ بخوبی جانتے تھے کہ خوشامد سید کا شیوہ نہیں لیکن انھیں بھی یہی بدگمانی تھی۔ ان کا مشہور قطعہ ہے ۔

کوئی پوچھے تو میں کہہ دونگا ہزاروں میں یہ بات — روشِ سیّدِ مرحوم خوشامد تو نہ تھی
ہاں مگر یہ ہے کہ تحریکِ سیاسی کے خلاف — ان کی ہر بات میں آورد تھی آمد تو نہ تھی

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا تھا کہ علی گڑھ میں بیک بہادر کا حکم چلتا ہے اور انھیں یہاں اسی مقصد سے بھیجا گیا ہے کہ وہ قومی تحریک کی طرف سے مسلمانوں کا رُخ پھیر دیں اور یہ کہ سرسید ان کے آلۂ کار ہیں۔ حالانکہ سرسید اس پر افسوس کرتے تھے کہ ہندوستانیوں نے اپنی حیثیت انگریز حاکموں کے سامنے مادام تسود کی مومی پتلیوں کی سی بنا رکھی ہے۔ سرسید کے خطوط اور تقاریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ انگریز افسروں کو کالج میں بلا کر اعزاز عطا کرتے تھے۔ مگر وہ کالج کے معاملات میں دخیل ہوں اسے گوارا نہ کر سکتے تھے۔ مولوی ممتاز علی کے نام ایک خط میں اس پر افسوس کیا ہے کہ ہندوستانیوں کی مجلسیں یورپین افسروں کے ہاتھ فروخت ہو جاتی ہیں اور اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ مدرسۃ العلوم ان کے ہاتھوں میں نہ جانے پائے۔ ہاں یہ کسی طرح ممکن نہ تھا کہ کالج کے انگریز پرنسپل کالج کے معاملات سے بے تعلق رہتے اور تعلیمی معاملات کی حد میں اکثر انتظامی معاملات سے آملتی ہیں۔ پرنسپل بیک کا اقتدار کافی بڑھ گیا تھا۔ لیکن سرسید کو کسی معاملے میں ان سے اختلاف ہوتا تھا تو وہ رو رعایت سے کام نہ لیتے تھے۔ ایک بار پرنسپل صاحب نے کالج کے یونی فارم ترکش کوٹ، پینٹ اور ترکش کیپ کو ختم کرنا چاہا۔ میرا خیال ہے کہ مسٹر بیک کی نیت بخیر تھی۔ ان دنوں حکومتِ برطانیہ ترکوں سے برسرِ پیکار تھی اور غالباً پرنسپل صاحب یہ نہ چاہتے تھے کہ حکومت کالج کی طرف سے بدگمان ہو۔ بہرحال جب سرسید کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے اسٹریچی ہال میں مسٹر بیک کو پاس بٹھا کر تقریر کی۔ تقریر کے دوران فرمایا :-

---

[1] لیکچر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس لکھنؤ ۱۸۸۷ء

"جو لباس اب تمہارا ہے یعنی ترکی ٹوپی اور کوٹ اور انگلش بوٹ ۔ یہ نہایت عمدہ ہے ۔ یہی لباس سلطانِ روم اور ان کے اُمرا اور نوکر چاکروں کا ہے ۔ اسی کو ہم نے اختیار کیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ہندوستان میں بعض کوتاہ نظر یا مغرور اور کم بیں انگریز جو ہندوستانیوں کو ذلیل رکھنا چاہتے ہیں یا ذلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ، ایسی ٹوپی ، کوٹ اور بوٹ پہننے پر اعتراض کرتے ہیں ۔" [1]

مولوی عبدالحق کا بیان ہے کہ اس آخری فقرے پر اس زور سے تالیاں بجیں کہ سارا ہال گونج اٹھا ۔ مسٹر بیک کا رنگ فق ہوگیا اور مُنھ پر ہوائیاں چھوٹنے لگیں ۔ اس معاملے پر غور کرنے کا ایک اور پہلو بھی ہے ۔ پرنسپل بیک کی زندگی میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا جس کی وجہ سے ہم اُن سے بدگمان ہوں ۔ انھوں نے ایک بار کہا تھا "میں نے تمہارا نمک کھایا ہے ، اس کا حق ادا کروں گا ۔" اور واقعی وہ ساری زندگی ہندوستانی مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لئے کام کرتے رہے ۔ مسٹر بیک کی خدمات کے متعلق کسی اور موقعے پر عرض کروں گا مگر اس وقت اتنا ضرور کہنا چاہتا ہوں کہ اگر حکومت اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے بھیجتی تو کسی پختہ کار انگریز کو ! مسٹر بیک تو نئے نئے کالج سے نکلے ہوئے ایک ہونہار نوجوان تھے اور انگلستان میں انھیں بہتر ملازمت ملنے کے مواقع تھے ۔ اپنے دوست سید محمود کے اصرار پر کالج کی ملازمت قبول کرکے انھوں نے ایثار سے کام لیا تھا ۔ وہ جب تک زندہ رہے مسلمانوں کی تعلیم و ترقی کے لئے کوشاں رہے اور مرنے سے پہلے انھوں نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر سُرخ اینٹوں سے بنائی جائے کہ یہی محمڈن کالج کا مرغوب رنگ تھا ۔ [2]

مختصر یہ کہ سرسید نے جو کچھ کیا وہ کسی کے اشارے پر نہیں خود غور و فکر کے بعد کیا ۔ یہ درست ہے کہ بعض معاملات میں وہ اور پرنسپل بیک متفق الرائے تھے ۔ دونوں مسلمانوں کی تعلیم پر تمام تر توجہ صرف کرنا اور انھیں سیاست سے الگ رکھنا چاہتے تھے ۔ پنڈت نہرو نے سرسید کے اس اقدام کو دانشمندانہ قرار دیا ہے ۔ ان کا خیال ہے :

"سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کو تعلیمِ جدید سے آراستہ کرنے پر صرف کردینی چاہئیں یقیناً درست اور صحیح تھا ۔ میرا خیال ہے کہ بغیر اس تعلیم کے

---

[1] مولوی عبدالحق : سرسید ۔ حیات و افکار / ۳۰ ۔ ۳۱

[2] بھٹناگر : محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی تاریخ / ۲۰۴

مسلمان طرز جدید کی قومیت کی تعمیر میں کوئی قابل قدر حصہ نہ لے سکتے تھے۔
بلکہ اندیشہ تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے۔
جو تعلیم میں بھی ان سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے[۱]

اور جب تک مسلمان تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں، ان میں معاشی استحکام اور سیاسی شعور پیدا نہ ہو جائے اس وقت تک کے لئے وہ آزادی کو ٹال دینا چاہتے تھے اور برطانوی اقتدار کے قائم رہنے کے خواہشمند تھے۔ اس کے بارے میں انھوں نے جو کچھ کہا وہ واقعی افسوسناک ہے۔ کہتے ہیں:

"میں کئی جگہ کہہ چکا ہوں کہ ہندوستان کے لئے ناممکن ہے کہ ہندو مسلمانوں میں سے کوئی حاکم ہو اور امن قائم رکھ سکے۔ پھر یہی ہونا ہے کہ کوئی دوسری قوم ہم پر حکمراں ہو"[۲]

اور

"ہمارا بڑا فرض یہ ہے کہ ہمیشہ انگلش گورنمنٹ کے وفادار دوست رہیں اور اپنی آسودگی اور سلامتی اور ملک کی بہتری اسی میں سمجھیں کہ انگلش گورنمنٹ ہندوستان میں مضبوط و قائم رہے"[۳]

نا انصافی ہوگی اگر ان بیانات کے سرسری مطالعے کے بعد سرسید کو رجعت پسند قرار دیا جائے۔ سب سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ تاج برطانیہ سے وفاداری کا یہ مشورہ انھوں نے اُنیسویں صدی کے آخر میں دیا تھا۔ بقول پنڈت نہرو کے:-

"آج یہ الفاظ عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں لیکن اُس زمانے میں تو کانگریس کے کرتا دھرتا بھی انھیں اصولوں پر کاربند تھے"

سرسید کی وفات کے ۱۹ سال بعد جب کانگریس کے اجلاس میں حسرت موہانی نے مکمل آزادی کی تجویز پیش کی تو مہاتما گاندھی نے اس کی شدید مخالفت کی کیونکہ یہ مطالبہ قبل از وقت تھا۔ اس سے دو دہائی

۱۔ جواہر لعل نہرو: میری کہانی /۳۱۵ ۲۔ ایجی ٹیشن ان انڈیا (محمڈن اینگلو اورینٹل کالج میگزین۔ جنوری ۱۸۹۷) صفحہ ۱۴

پیچھے لوٹئے تو سرسید کے مشورے کی معقولیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں کے لئے جو اس وقت تک حکومت میں شریک ہونے اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتے تھے۔ ابھی انھیں تعلیم اور اس کے ساتھ جمہوری نظام کو چلانے کی تربیت کی ضرورت تھی جسکے لئے بقول سرسید کے ضروری تھا کہ انگریزوں کا "شائستہ کرنے والا ہاتھ" سر پر رہے۔ انگریزوں سے پہلے ہندوستان میں مطلق العنان شاہی نظام رائج تھا جو برطانیہ کی شاہی حکومت سے بہت مختلف تھا۔ سرسید بادشاہ کو "ظل اللہ" نہ مانتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ :

"مذہب اسلام ریڈیکل اصولوں کو سکھاتا ہے۔ اور شخصی گورنمنٹ سے موافق نہیں اور نہ لمیٹیڈ مارکی کو مانتا ہے بلکہ موروثی حکومت کو ناپسند کرتا ہے۔" [۱]

چنانچہ جب ہندوستان کے قدیم شاہی نظام کے مقابلے میں انھوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا تو گویا شخصی حکومت اور جاگیردارانہ نظام سے بغاوت کی۔ مارکس معترف ہے کہ استحصال کے باوجود انگریزوں نے ہندوستان کو ترقی پسندی کے راستے پر چلنے کا موقع دیا۔ جیسا کہ عرض کیا جاچکا ہے۔ سرسید آزادی کے حامی تھے اور اس دن کے منتظر تھے جب ہندوستانی اپنے لئے آپ قانون بنائیں گے۔ ایک موقعے پر انھوں نے کہا تھا :-

"انھیں دونوں باتوں سے کہ میں عرب کی نسل سے ہوں اور مسلمان ہوں، یہ سمجھ سکتے ہیں کہ مذہب اور نسل دونوں کے لحاظ سے میں سچا ریڈیکل ہوں۔ اہل عرب اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے اوپر حکومت کریں کوئی ان پر حکومت کرے۔ ... وہ اپنی آزادی کو تمام دنیا کی نعمتوں سے بہتر جانتے ہیں۔"

شاہ ولی اللہ عوام کے ہاتھوں میں اقتدار اعلیٰ دیکھنے کے خواہشمند تھے اور سرسید ان کے افکار سے متاثر تھے لیکن اس راستے کی دشواریوں سے بھی واقف تھے۔ انھوں نے کارلائل کی یہ رائے کہ "کثرت انسان عقلمندی سے دور ہیں" نقل کرکے لکھا ہے کہ "یہ خیال فیاض نہ سہی مگر بدقسمتی سے درست ہے۔" [۲] اور پھر اس دشواری پر قابو پانے کی وہی صورت بتائی ہے۔ تعلیم اور تربیت ! انگریزی حکومت میں مغربی تعلیم کے علاوہ لوکل سیلف گورنمنٹ

---

[۱] حیات جاوید/۳۷۳

[۲] مکتوبات/۲۲۷

وائسرائے کونسل اور انگلستان کا پارلیمانی نظام گویا جمہوری حکومت سنبھالنے کے لئے ایک طرح کی تربیت تھی۔ ان کی خواہش تھی کہ پہلے یہ تعلیم اور تربیت مکمل ہو جائے۔ وہ کہتے تھے کہ "اگر حکومت نے ہمارے کچھ حقوق ابھی تک نہیں دیئے ہیں اور جس کی ہمیں شکایت ہے تو اعلیٰ تعلیم وہ چیز ہے جس کے ذریعہ یہ اختیارات مل جائیں گے"[1] پھر یہ کہنا کہ "جو مانگتے ہو پہلے اس کے مستحق بنو" ان کی سیاسی بصیرت اور بیدار مغزی کا ثبوت ہے۔ ان کے عہد کا ایک المیہ یہ ہے کہ مسلسل ایسے واقعات پیش آتے رہے جس سے قومی وحدت اور سالمیت کو نقصان پہنچتا رہا۔ ان حالات میں ان کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر تھا کہ ریپریزینٹیٹو گورنمنٹ میں مذہبی اور لسانی اقلیتوں کی بھرپور نمائندگی کیسے ہوگی اور ان کے مفادات کے تحفظ کی کیا ضمانت ہوگی۔ اس سوال کا جواب انہیں آخر تک نہ ملا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کے لئے ملک کی لیڈرشپ نے کوئی سنجیدہ اور پُرخلوص کوشش کی ہی نہیں۔ دو قومی نظریہ اور تقسیم اسی کا لازمی نتیجہ ہے۔

سرسید کے متعلق جو غلط فہمیاں پیدا ہوئیں اس کے دو اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے قومی تحریکوں کی مخالفت کی اور دوسرے یہ کہ انھوں نے مسلمانوں کے لئے ادارے قائم کئے۔ پہلے سوال پر تفصیل سے گفتگو ہو چکی ہے۔ دوسرے کے متعلق صرف یہ کہنا کافی ہے کہ کسی ملک کا ایک طبقہ یا فرقہ خصوصاً جب کہ اس کی تعداد بھی قابل لحاظ ہو، پسماندہ ہوگا تو وہ ملک ترقی یافتہ کہلانے کا مستحق نہیں۔ انھوں نے ایک موقعے پر کالج کے سلسلے میں کہا تھا:۔

> "مجھ کو افسوس ہوگا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے۔۔۔۔
>
> ۔۔۔۔۔ فرض کرو کہ دو بھائی ایسے ہیں جن میں سے ایک بالکل طاقتور اور تندرست ہے اور دوسرا بیمار ہے اور اس کی تندرستی زوال پر ہے۔ پس اس کے تمام بھائیوں کا یہ فرض ہوگا کہ بیمار بھائی کی صحت کی تدابیر کریں اور اس کو مدد کریں۔۔۔۔۔ میں اس بات سے خوش ہوں کہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔"[2]

۱۔ تقریر امرتسر ۲۹ جنوری ۱۸۸۴ء ۲۔ سفرنامۂ پنجاب / ۱۷۶ (بحوالہ علی گڑھ تحریک)

سرسید مسلمانوں کو برادران وطن کی سطح پر لانے کے خواہشمند تھے مگر انھوں نے اپنے اداروں سے بغیر کسی تفریق کے سب کو برابر کا فائدہ اٹھانے کا موقع فراہم کیا۔ ہاں اس بھائی بھائی کی صحت کی تدابیر برابر کرتے رہے۔ لیکن انھوں نے اپنی جدوجہد کے طویل عرصے میں کوئی ایک کام ایسا نہ کیا جس کا مقصد ان دونوں بھائیوں کو ایک دوسرے سے دور کرنا ہو اور کبھی کوئی ایسی بات نہیں کہی جس کا مطلب کسی طرح یہ نکالا جاسکے کہ وہ ان دونوں بھائیوں کا گھر الگ الگ دیکھنے کے خواہشمند تھے۔

ڈاکٹر عبد الغفار شکیل*

بکٹ کہانی کا مصنف اور اس کا وطن !

"بکٹ کہانی" کس کی تصنیف ہے ؟
"بکٹ کہانی" کے مصنف کا نام اور تخلص کیا ہے ؟
"بکٹ کہانی" کے مصنف کا وطن کون سا ہے ؟

یہ تین سوال آج بھی حل طلب ہیں۔ ان سوالوں کا جواب دینے یا تلاش کرنے والوں کی کوششوں کا جائزہ اور جواب اس مضمون میں پیش کیا جا رہا ہے۔ اپنی محنت اور دوسروں کا وقت ضائع کرنے کے لئے نہیں بلکہ اردو ادب کی اس اہم کتاب کے مصنف کے نام اور وطن پر پڑے ہوئے پردوں کو ہٹانے اور مغالطوں کو دور کرنے کے لئے۔

"بکٹ کہانی" شمالی ہند میں اردو شاعری کی مستند قدیم دستاویز اور محمد افضل المتخلص بہ افضل و گوپال کی یادگار تخلیق ہے۔ عہد حاضر میں قدیم اردو کے اس اہم ادب پارے کو ادبی و لسانی اعتبار سے جو اہمیت حاصل ہے اس سے تقریباً تمام اہل علم واقف ہیں۔ آج سے دو تین سو برس پہلے "بکٹ کہانی" ہندوستان کے مختلف مقامات میں بے حد مقبول و مشہور تھی۔ اس کی شہرت اور مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ یہ نہ صرف ہندو کھتری

* ریڈر شعبۂ لسانیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

گھرانوں میں گائی جاتی تھی۔ بلکہ اس کے بے شمار نسخے بھی تیار کئے گئے جو آج مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں۔ یہ نسخے شمال سے لیکر دکن تک مختلف مقامات پر مختلف کاتبوں نے لکھے۔ اس کے دریافت شدہ نسخوں میں سب سے زیادہ قدیم قلمی نسخہ بقول پروفیسر مسعود حسین خاں "افضل کی وفات کے ۹۹ برس بعد لکھا گیا"[۱]۔

"مجموعۂ تصوف" کے نام سے اگست ۱۸۹۵ء میں نول کشور پریس کانپور سے ایک کتاب شائع ہوئی تھی جس میں تصوف سے متعلق متفرق رسالے نظم و نثر میں تھے۔ ان میں سے ایک بکٹ کہانی بھی تھی۔ اس کے مؤلف شیخ برہان الدین ملازم پلٹن پانچویں علاقہ حیدرآباد کنٹنجنٹ تھے۔ شیخ برہان الدین نے بکٹ کہانی کا جو نسخہ طبع کروایا تھا وہ کوئی اچھا ایڈیشن نہیں تھا۔ اس کے مستند ہونے پر یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بقول پروفیسر مسعود حسین خاں جنھوں نے اسے نسخہ مطبوعہ (م) کا نام دیا ہے "یہ نسخہ نہایت غلط چھپا ہے۔ اشعار کی تعداد ۲۳۲ ہے بہت سے اشعار الحاقی معلوم ہوتے ہیں اس میں صرف ایک دوہرہ ہے"[۲]۔ موجودہ صدی میں بکٹ کہانی کے ایک نسخے کو جو شیخ سراج الدین پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور کی ملکیت تھا اور ۱۸۵۳ بکرمی کا نوشتہ تھا۔ پروفیسر محمود شیرانی نے اپنے ایک تنقیدی مضمون کے ساتھ "اورینٹل کالج میگزین" لاہور بابت اگست ۱۹۲۶ء میں شائع کروایا۔ "بکٹ کہانی" کی ادبی و لسانی اہمیت کے پیش نظر پروفیسر مسعود حسین خاں نے پروفیسر نورالحسن ہاشمی کے اشتراک سے "بکٹ کہانی" کے دریافت شدہ قلمی و مطبوعہ نسخوں کو اور مولانا محمود شیرانی کی مشہور کتاب "پنجاب میں اردو" میں بکٹ کہانی کے دیئے گئے اقتباسات کو سامنے رکھ کر "بکٹ کہانی" کی ازسرنو تدوین کی ہے[۳]۔ اس میں پروفیسر مسعود حسین خاں کا فاضلانہ مقدمہ بھی شامل ہے جس میں افضل مصنف بکٹ کہانی کی سوانح، سیرت، وطن اور بکٹ کہانی کی ادبی و لسانی خصوصیات کا جائزہ اور بحث شامل ہے۔

"بکٹ کہانی" کی اس عام مقبولیت کے باوجود اس کے مصنف اور وطن کے بارے میں ہنوز بحث و

۱۔ بکٹ کہانی ـــ مقدمہ، صفحہ ۴۳-۴۲ ۲۔ بکٹ کہانی ـــ مقدمہ، صفحہ ۴۵-۴۴

۳۔ پروفیسر مسعود حسین خاں نے اپنے مقدمے میں اشارہ کیا ہے کہ انھیں ۱۹۶۵ء کے سفر لاہور میں پنجاب یونیورسٹی لاہور کے شیرانی کلکشن میں بکٹ کہانی کے ایک نادر نسخے دیکھنے کا اتفاق ہوا تھا ان میں نسخہ نمبر ۱۴۹ مکمل تھا لیکن میرا خیال ہے کہ بکٹ کہانی کی ازسرنو ترتیب و تدوین کے وقت مولانا شیرانی کا یہ مطبوعہ مضمون انھیں دستیاب ہو سکا ورنہ وہ ضرور اس سے استفادہ کرتے انکے خیال میں مولانا شیرانی کی کتاب "پنجاب میں اردو" میں اس نسخے کا انتخاب شامل ہے (تکمیل ؟)

تحقیق جاری ہے۔ ہمارے تذکرہ نگار جنہیں "بکٹ کہانی" کے مصنف کے وطن کا صحیح علم نہیں تھا۔ اس سلسلے میں بھی ناحق غلطی کر گئے ہیں جس کو پچھلے دو ڈھائی سو برس سے دُہرایا جارہا ہے۔ اگر ہمارے تذکرہ نگار افضل، مصنف بکٹ کہانی کے وطن کے بارے میں اپنی لاعلمی کا صداقت کے ساتھ اظہار کر دیتے تو ان کی غلط بیانی وقت کے بہاؤ کے ساتھ روایت نہ بنتی۔ اور آج اس ضمن میں دلچسپی رکھنے والے جس طرح اس غلط بیانی کا اعادہ کرتے ہوئے خود بھی گمراہ ہو رہے ہیں، کبھی نہ ہوتے۔ افضل کے نام اور وطن کے بارے میں کچھ مضامین اور مراسلے "نوائے ادب" اور "ہماری زبان" میں شائع ہوئے ہیں۔ (ملاحظہ ہو "نوائے ادب" بابت اکتوبر ۱۹۶۹ء اور "ہماری زبان" بابت یکم اپریل و یکم مئی ۱۹۷۰ء اور یکم جولائی ۱۹۷۰ء) ان مضامین میں دو ایک تو ایسے ہیں کہ جن میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے وہ نہایت عجیب وغریب، مضحکہ خیز اور گمراہ کن ہے۔ ان مضامین میں تحقیق سے کم اور قیاس آرائی سے زیادہ کام لیا گیا ہے۔ کبھی کسی تذکرے کے حوالے سے کبھی "بکٹ کہانی" کے چند لفظوں کا سہارا لیکر اور کبھی موسموں کی کیفیات کی بنیاد پر۔ افضل کے وطن کے سراغ میں اس افضل کو چھوڑ کر تذکروں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر غیر متعلق اشخاص جن میں کوئی افضل ہے، کوئی احقر ہے اور کوئی محقر ہے۔ عجیب عجیب اور طرح طرح کی تاویلات کی جارہی ہیں۔

افضل نے اپنی "بکٹ کہانی" میں کہیں بھی کوئی ایسا اشارہ نہیں کیا ہے جس سے اس کے نام اور وطن کے بارے میں ہمیں کچھ پتا چل سکے۔ افضل کے نام اور وطن کے بارے میں جو مغالطے پیدا ہوئے ہیں ان کی دو اہم وجہیں ہیں۔ سب سے پہلے خود افضل کا اپنے آپ کو افضل اور گوپال کہنا ہے جیسا کہ "بکٹ کہانی" کے آخری شعر ؎

بیا دِ دلربا خوش حال می باش
گہے افضل گہے گوپال می باش

سے ظاہر ہے۔ اس شعر نے کچھ لوگوں کے ذہنوں میں عجیب عجیب طرح کی الجھن پیدا کی ہے۔ سیاق وسباق کا پتا نہ ہونے کی وجہ سے افضل اور گوپال ناموں کی طرح طرح سے تاویل وتعبیر کی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے افضل اور گوپال کو الگ الگ نام کی دو شخصیتیں سمجھ لیا اور افضل کو افضل اور گوپال کو افضل کا معشوق، دوسری وجہ افضل

کے وطن کے بارے میں افضلؔ کی خاموشی اور تذکرہ نگاروں کی غلط بیانی ہے ۔ میر حسنؔ اپنے تذکرے میں افضل کے بارے میں لکھتے ہیں :۔

" محمد افضل افضلؔ .... کدام ہندو بچہ گوپال نام بود کہ

بروُ عاشق شدہ حسب حال خود بارہ ماسہ عرف بکٹ کہانی گفتہ "

محمد ابراہیم خاں خلیلؔ، صاحب تذکرۂ گلزار ابراہیم" نے بھی اس روایت کو یوں دُہرایا ہے :۔

" بر گوپال نامی عشق ورزیدہ حسب حال خود بارہ ماسہ مشہور بہ بیکٹھ

کہانی منظوم نمودہ "

" نوائے ادب " بابت اکتوبر ۱۹۶۹ء میں شائع شدہ مضمون " افضل اور ان کا وطن " میں ڈاکٹر تنویر احمد علوی نے مندرجہ بالا شعر " بیاد دلربا..... " کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے :۔

" اس شعر کے انداز بیان سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ افضل نے یہ نام اپنی

حیات معاشقہ کے دوران اختیار کیا تھا۔[۴]"

صاحب مضمون یہ بھی مانتے ہیں کہ " بعض اہل تذکرہ کو یہ غلط فہمی ہوئی ہو کہ افضل، گوپال نامی کسی ہندو بچہ پہ عاشق تھے "، مگر وہ جب یہ کہتے ہیں کہ :۔

" ممکن ہے ان کی محبوبہ کا نام گوپال دتی یا ایسا ہی کوئی دوسرا نام رہا ہو

جس میں گوپال شامل ہو اگرچہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں[۵] "

تو خود بھی غلط فہمی میں مبتلا نظر آتے ہیں ۔

افضل اور گوپال کیا دو الگ الگ شخصیتیں تھیں یا ایک ہی شخص کے دو[۲] نام تھے ؟ یہ سوال آج بھی کچھ لوگوں کے لئے معمّہ بنا ہوا ہے ۔ والہ داغستانی نے اپنے تذکرے " ریاض الشعراء " (۱۷۴۷ء) میں افضل کی سوانح اور سیرت کے بارے میں کچھ معلومات فراہم کی ہیں جنھیں پروفیسر محمود شیرانی نے " پنجاب میں اُردو" میں سب سے پہلی مرتبہ ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں نے بھی ان معلومات کے علاوہ والہ کے

---

[۴] صفحہ ۵ [۵] " نوائے ادب " بابت اکتوبر ۱۹۶۹ء صفحہ ۵

تذکرے سے افضل کے فارسی اشعار اور ایک رباعی " در آشوب عشق و شور جنوں گفتہ است " اپنی مرتب کردہ بکٹ کہانی کے مقدمے میں درج کی ہے ۔ والہ داغستانی کی فراہم کردہ معلومات سے ہمیں افضل کے بارے میں مندرجہ ذیل باتوں کا علم ہوتا ہے :

۱۔ افضل پانی پت کے رہنے والے تھے ۔

۲۔ فضائل صوری ومعنوی وکمالات ظاہری وباطنی وغیرہ سے آراستہ تھے اور چاشنیٔ عشق ومشرب فقر سے پیراستہ تھے ۔

۳۔ شعر ہندی وفارسی کہنے میں انھیں خوب مہارت تھی ۔

۴۔ مقبولِ خاص وعام تھے ۔

۵۔ معلمی ان کا پیشہ تھا ۔

۶۔ جمع کثیر وجم غفیر ان کے حلقۂ درس وتدریس میں شامل ہوکر فیض حاصل کرتا تھا ۔

۷۔ ادھیڑ عمر میں ناگاہ ایک ہندو عورت کے عشق میں مبتلا ہو گئے اور مجنوں بن کر متاع زہد وتقویٰ کو خیرباد کہہ کر مانند ابر بہار طوفِ کوئے ملامت پر آمادہ ہو گئے اور اسی وارفتگی کے عالم میں عاشقانہ غزلیں لکھتے رہے ۔

افضل کے بارے میں ان معلومات کے علاوہ والہ نے ہندو عورت سے افضل کے عشق کی رنگین و دلچسپ داستان بیان کی ہے ۔ والہ کا بیان ہے کہ افضل ادھیڑ عمر کے تھے کہ " ناگاہ عشق ہندو زنے " میں مبتلا ہو گئے اور " مجنوں صفت متاع زہد وتقویٰ را " خیرباد کہہ کر مانند ابر بہار طوفِ کوئے ملامت پر آمادہ ہو گئے ۔ اور ایسے ہوئے کہ ان پر وارفتگی طاری ہوگئی اور اسی وارفتگی کے عالم میں عاشقانہ غزلیں کہنے لگے ۔ افضل کی یہ حالت دیکھ کر پہلے تو وہ عورت روپوش ہوگئی مگر افضل کا عشق کم نہ ہوا اور جب اس عورت کے رشتہ داروں کو افضل کے عشق کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے رسوائی سے بچنے کی غرض سے اسے اپنے عزیزوں کے پاس متھرا بھیج دیا ۔ جب افضل کو اس بات کی خبر ہوئی تو وہ بھی متھرا پہنچے ، ایک عرصے تک تجسس بسیار کے بعد ایک دن انھیں اپنی محبوبہ چند سہیلیوں کے ساتھ سیر کرتی ہوئی نظر آئی ۔ افضل بے اختیار اس کے پاس پہنچے اور والہ کے قول کے

مطابق یہ شعر انھوں نے پڑھا ؂

خوشا رسوائی و حالے تباہے ؛ سرا ہے و آہے و نگاہے

اس عورت کو یہ بات ناگوار گزری اور ترش رو ہو کر وہ کہہ اٹھی :-

" ترا شرم از محاسن سفید نیست کہ سودائے عشق بازی چوں من زن جوانے

درسر داری ؟ "

افضل کو یہ طعنہ بُرا تو لگا لیکن ان پر تو عشق کا بھوت سوار تھا۔ انھوں نے اس بتِ طناز کو حاصل کرنے کے لئے داڑھی مونڈی اور زنار گلے میں ڈال کر برہمن کا روپ بنا کر ایک مندر کے پجاری کے شاگرد بن گئے۔ غرض دن رات انھوں نے پجاری کی خدمت کی اور " علوم ہندی " کی تحصیل میں مشغول رہے۔ کچھ ہی دنوں میں انھوں نے حیرت انگیز ترقی کی۔ پجاری ان کی عقیدت اور ریاضت سے متاثر و مسرور ہو گیا اور انھیں اپنا نائب مقرر کیا جب اس کے مرنے کا وقت قریب آیا تو اس نے وصیت کی کہ اس کے بعد افضل (جواب افضل نہیں بلکہ گوپال تھا) کو اس کا جانشین بنایا جائے۔ پجاری کے مرنے کے چند ہی دن بعد افضل نے عوام کے دلوں میں اپنے لئے ایسی جگہ پیدا کر لی کہ دور دور تک ان کا شہرہ ہو گیا۔ رفتہ رفتہ حلقۂ مریداں بھی وسیع ہوتا گیا۔ افضل جس مندر کے پجاری تھے اس مندر میں سال میں ایک مخصوص دن عورتیں اس بت خانے کی زیارت کے لئے آیا کرتی تھیں اور جب وہ دن آیا تو ان کے دل کی مراد بر آئی۔ اس موقع پر شہر کی عورتوں کے جمِ غفیر میں ان کی محبوبہ بھی تھی۔ جوں ہی وہ گرو کے قدموں پر قدم بوسی کے لئے جھکی افضل نے اس کو روک کر کہا۔ ہمیں پہچانتی بھی ہو ؟ عورت نے اپنی نگاہیں اوپر اٹھائیں اور فوراً پہچان گئی، وہ محوِ حیرت تھی کہ ایک مسلمان مولوی مندر میں بیٹھکر پوجا بھی کرا سکتا ہے سہمی سہمی نگاہوں سے وہ دیکھتی رہی اور آخر کار بولی کہ آپ نے مجھ جیسی عورت کے لئے اتنی مصیبت اٹھائی خیر جو کچھ گزرا سو گزرا لیکن اب آئندہ کے لئے وعدہ کرتی ہوں کہ آپ کی تابعدار بن کر رہوں گی اور اس کے بعد وہ ہمیشہ افضل کی بن کر رہی۔

والہ نے افضل کی جو داستانِ عشق بیان کی ہے اس کو ہم صحیح تسلیم کرتے ہیں تو اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ افضل نے اپنا نام گوپال کیوں رکھا تھا۔ میر حسن نے گوپال کو " ہندو بچہ " قرار دے کر افضل پر امرد پرستی

کا الزام لگایا ہے۔ افضل کے زمانے یعنی سترہویں صدی عیسوی میں اردو شاعری ریختہ گوئی کے روپ میں بس پاؤں پاؤں چلنے ہی لگی تھی اور امرد پرستانہ جذبۂ عشق کی روایت سے محض ناآشنا تھی۔ اُردو میں امرد پرستی اٹھارویں صدی میں آئی ہے۔ اس اعتبار سے میر حسن کا افضل اور گوپال کے بارے میں خیال سراسر غلط اور بے بنیاد ہے۔ افضل نے اپنا دوسرا نام گوپال اس وقت اختیار کیا ہو گا جب وہ پجاری کے چیلے بنے ہیں۔ افضل گوپال نہ بنتے تو مندر کے دروازے ان پر شاید وانہ ہوتے اور ایک پجاری افضل کو اپنا چیلا نہ بناتا۔ والہ کے اس بیان پر ڈاکٹر تنویر احمد علوی نے اپنے مضمون "افضل اور ان کا وطن"[۷] میں یہ خیال ظاہر کیا ہے:

"افضل کے اس افسانۂ محبت کا قاری اس کی دلچسپیوں سے لطف اندوزی کے باوجود بعض ذہنی الجھنوں سے دوچار رہتا ہے۔ ترجمہ نگار نے ایک سے زیادہ مرتبہ افضل کو "ضعیف العمر" اور علتِ پیری میں مبتلا ظاہر کیا ہے۔ کیا اس زمانۂ عمر تک افضل مجرد زندگی گزار رہے تھے؟ اس لئے کہ ان کے معاملات عشق میں کہیں زن و فرزند وخانماں کا ذکر نہیں آیا ہے اور کیا اس عمر میں وہ تمام ہنگامہ آرائی ممکن تھی جو اس داستان میں ملتی ہے ان کے جذبۂ عشق کے والہانہ پن اور ان کی مہم پسندانہ روش ضعف قویٰ اور علتِ پیری سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی۔ علاوہ بریں وہ جوان العمر ہندو عورت جسے افضل کی کوچہ گردی کے پیش نظر رسوائی و بدنامی سے بچانے کے لئے متھرا میں بھیج دیا گیا تھا اسے افضل کے تلاشِ محبوب میں روپوش ہو جانے کے باوجود اس دیارِ غیر میں کیوں رکھا گیا؟ اور اس عرصے میں اس کے عزیزوں اور نزدیکیوں کو اس کی شادی کر دینے کا خیال کیوں نہ آیا) جبکہ ہندوؤں میں جوان لڑکیاں اتنے دنوں تک نہیں بیٹھی رہتیں۔ پوجا کے دن بھرے مجمع میں افضل کو مندر کا بڑا پروہت ہوتے ہوئے ایک (پوجا کے لئے آنے والی) عورت کا

۷؎ مطبوعہ "نوائے ادب" ستمبر ۱۹۶۹ء

ہاتھ چومنے اور اس سے اظہارِ مدعا کی جرأت کیسے ہوئی اور یہ بات چھپی کیسے رہی وغیرہ۔"

یہاں میں صرف اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ عشق اور معاملاتِ عشق کی حقیقت وہی جانتا ہے جو دیوانہ وار اس آگ میں کود پڑتا ہے اور صاحبانِ ہوش کی عقل ہمیشہ ان باتوں سے دور رہ کر محوِ تماشائے لبِ بام رہتی ہے۔ عشق کے لئے کوئی خاص مدت یا عمر متعین نہیں ہوتی۔ عاشق رسوائی اور بدنامی سے بھی نہیں ڈرتا عشق عاشق سے وہ سب کچھ کروا دیتا ہے جو ہمارے آپ کے لئے ناممکن ہے۔ اس کی مثالیں موجود ہیں۔ کہ عشقِ صادق کامیاب و کامران بھی رہا ہے۔

والہ افضل کا معاصر نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ والہ نے بکٹ کہانی کا حوالہ نہیں دیا۔ مگر اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ والہ نے افضل کی پریم کہانی میں زیبِ داستان کے لئے کچھ باتیں شامل کی ہیں والہ ایک تذکرہ نگار ہے اور فارسی شعراء کا تذکرہ لکھتا ہے افضل کے ہندی شاعر ہونے کے بارے میں بھی اسے معلوم تھا اور شاید اسی مناسبت سے وہ افضل کی داستانِ عشق کا بھی تذکرہ کر بیٹھا۔ ہمیں والہ نے افضل کے بارے میں جتنی معلومات فراہم کی ہیں اتنی کسی اور تذکرہ نگار نے نہیں کیں۔ اگر ہم اردو شعراء کے تذکرہ نگاروں مثلاً قائم، میرحسن، مصحفی وغیرہ وغیرہ کی شعراء سے متعلق باتوں پر یقین کرتے ہیں تو والہ کے بیان پر بھی ہم کو یقین کرنا چاہیئے۔ قائم نے یا میرحسن نے کون سا حوالہ دیا ہے جس سے ان کی باتیں درست سمجھی جائیں اور پھر والہ کو اپنی طرف سے افضل کے بارے میں باتیں بڑھانے کی کیا ضرورت تھی، ان سوالات پر بھی غور ہونا چاہیئے۔

والہ کے بیان میں دو اہم باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں ایک "شعرِ ہندی و فارسی را بغایت خوب می گفت" والی بات اور دوسری "چاشنیٔ عشق و مشربِ فقر" والی۔ پہلی بات کی صداقت کا ثبوت "بکٹ کہانی" کے ہندی اور فارسی اشعار اور والہ کے تذکرے میں افضل سے منسوب ابیات اور ایک رباعی سے مل جاتا ہے اور دوسری بات سے ان کے عشق و مشربِ فقر کی حقیقت کھلتی ہے۔ ہمارے تذکرہ نگاروں

؎ یہ غلط ہے۔ والہ نے اسے یوں بیان کیا ہے "دست او را بہ شوق و شغف تمام بدست گرفتہ بچشم خود مالید و برزبان آورد کہ مرامی شناسی۔" (تشکیل)
؎؎ "نوائے ادب" اکتوبر ۱۹۶۹ء صفحہ ۱۰

نے معاصر شعراء کے ذکر میں بعض کے ساتھ مبالغہ آرائی سے کام لیا ہے۔ اور بعض کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ اس اعتبار سے والہ کا افضل کا معاصر نہ ہونا ہی بہتر ہے۔ والہ کے بیان کی روشنی میں پروفیسر مسعود حسین خاں افضل اور گوپال ناموں کے بارے میں رقم طراز ہیں :

"والہ ہی کے بیانات سے یہ گتھی بھی حل ہو جاتی ہے کہ میر حسن کا یہ قول کہ افضل "کدام ہندو بچہ گوپال نامی بود کہ بر و عاشق شدہ حسب حال خود بارہ ماسہ عرف بکٹ کہانی گفتہ"، غلط فہمی پر مبنی ہے۔ گوپال کسی ہندو بچہ کا نام نہیں بلکہ خود افضل کا اختیار کردہ نام تھا وہ "بہ لباس برہمنان متھرا کے مندر میں قیام پذیر تھا .... بکٹ کہانی کے خاتمہ پر یہ شعر ؂

بیاد دلربا خوش حال می باس
گہے افضل گہے گوپال می باش

"اس نیم مسلمان "کے نئے نام کی نشان دہی کرتا ہے"۔[۹]

ہمیں والہ کے بیان کو میر حسن کے بیان پر ترجیح دینا چاہیئے۔ کیونکہ والہ کے تذکرے (۱۷۴۷ء) کو میر حسن کے تذکرے پر تقدم زمانی حاصل ہے۔ اب رہا والہ داغستانی کا یہ بیان کہ افضل پانی پت کے رہنے والے تھے یہ صحیح ہے یا غلط اس کے بارے میں آگے عرض کروں گا۔ ابھی افضل کے نام ہی کے بارے میں ایک اور مغالطے کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے یہ مغالطہ بکٹ کہانی کے آخری شعر کا جس کا اوپر تذکرہ کیا گیا ہے اس شعر سے پہلے شعر کے پہلے مصرعے کے مختلف نسخوں میں مختلف ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور اس نے بھی کئی لوگوں کو گمراہ کر رکھا ہے۔ پہلے مصرعے کا اختلاف نسخ یوں ہے :

(الف) خموش آخر ازیں مشکل کہانی
(ب) خموش احقر ازیں مشکل کہانی
(ج) خموش افضل ازیں مشکل کہانی

۹ مقدمہ کٹ کہانی، صفحہ ۳۳-۳۴

مصرعہ (الف) میں "آخر" سے کوئی مغالطہ پیدا نہیں ہوتا۔ مصرعہ (ب) میں "احقر" اور مصرعہ (ج) میں اس کی جگہ افضل سے کچھ لوگوں کو یہ شبہ پیدا ہوا کہ "بکٹ کہانی" کا مصنف افضل ہے یا احقر۔ افضل اور گوپال ناموں کی گرہ ابھی پورے طور پر کھلی بھی نہیں کہ یہ "احقر" بیچ میں آ گئے۔ اس کے ساتھ ساتھ "بکٹ کہانی" بھی زیر بحث آ گئی۔ سوال یہ اٹھایا گیا کہ کس نے "بکٹ کہانی" لکھی، افضل نے یا احقر نے۔ یہ "احقر" کون تھے کہاں کے رہنے والے تھے۔ کیا بکٹ کہانی کے مصنف افضل نہیں یہی احقر تھے۔ ان باتوں کی تحقیق و تلاش کرتے ہوئے کچھ لوگ آج بھی زبردست مغالطے میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایک صاحب نے افضل اور احقر ناموں کو الگ الگ ہمعصر شاعر مان لیا ہے۔ مگر "بکٹ کہانی" کے جو اقتباسات دیئے ہیں وہ دونوں کے یہاں مشترک ہیں۔ ایک مخطوطے کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ :-

"یہ احقر کی بکٹ کہانی ہے لیکن اس مخطوط میں لفظ "احقر" نہیں پایا جاتا مگر اتنی بات ضرور ہے کہ اس نسخے کے اندر جو شعر پائے جاتے ہیں وہ احقر ہی کے ہیں۔"[۹]

بہرکیف ان حضرت "احقر" نے ایک صاحب کو کئی ایک تذکروں کی ورق گردانی تک کرا دی پھر بھی "خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی" بارہ ماسہ احقر مملوکہ پٹنہ یونیورسٹی کے چند ابتدائی چار شعر (جو پروفیسر مسعود حسین خاں کی مرتب کردہ "بکٹ کہانی" مصنفہ افضل میں بھی ہیں) درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

میرا قیاس ہے کہ احقر کا عہد بھی افضل جھنجھانوی کا عہد ہے۔ فارسی آمیزے بالکل افضل کی طرح ان کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں۔"[۱۱]

"بکٹ کہانی" اور والہ کے تذکرے میں دیئے ہوئے فارسی اشعار کے علاوہ آج تک افضل کی کوئی اور تصنیف یا تخلیق سامنے نہیں آئی۔ افضل کے بارے میں اکثر و بیشتر تذکرے خاموش ہیں۔ جن تذکروں میں افضل کا ذکر و احوال آیا ہے وہ صرف گنتی کے ہیں اور وہ بھی کچھ نیم صداقتیں اور کچھ متضاد بیانات لئے ہوئے۔ مثال کے طور پر قائم کے تذکرے "مخزن نکات" کو لیجئے۔ اس تذکرے کے اب تک دو[۱۲] نسخے مرتب ہو کر

۱۰ اور ۱۱ " ذکر و مطالعہ" (ذکی الحق) صفحہ ۲۵۰ اور ۲۵۴

منظرِ عام پر آچکے ہیں ایک بابائے اردو مولوی عبدالحق صاحب مرحوم کا مرتب کردہ ہے جو ۱۹۲۹ء میں شائع کیا گیا۔ اسے نسخۂ اول کہہ لیجئے۔ نسخۂ دوم ڈاکٹر اقتدا حسن کا مرتب کردہ ہے جو مخطوطۂ لندن کو سامنے رکھ کر ترتیب دیا گیا ہے۔ قائم کے ان دو نسخوں میں افضل کے وطن کے بارے میں دو متضاد رائیں ملتی ہیں۔ نسخۂ اوّل میں قائم نے افضل کو "از سکّانِ دیارِ مشرق" لکھا ہے اور نسخۂ دوم میں "محمد افضل مرد لیست از سکّان قصبۂ جھنجھانہ"۔ راقم السطور کی نسخۂ دوم تک رسائی نہ ہو سکی البتہ "نوائے ادب" (بمبئی) بابت اکتوبر ۱۹۶۹ء میں ڈاکٹر تنویر احمد علوی کے مضمون میں نسخۂ دوم کے مرتب کی اس دوسرے نسخے سے متعلق یہ عبارت نظر آئی :-

"جگہ جگہ نہایت مفید اضافے کئے گئے ہیں جو مطبوعہ نسخے[۱۲] میں موجود نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ دونوں نسخوں کے مطالعے سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ طبع شدہ نسخہ نقشِ اول ہے اور مخطوطۂ لندن نقشِ ثانی جس میں مزید ترمیم اور اضافے شامل ہیں"

تذکرۂ قائم کے نسخۂ دوم کے مرتب نے نسخۂ دوم اور اوّل کے موازنے و مقابلے سے جو نتیجہ نکالا ہے اس میں میرے خیال سے کسی شک کی گنجائش نہیں۔ ہمیں اس نسخے کی اور باتوں سے فی الحال کوئی بحث نہیں، البتہ قائم کی اس روایت کی ترمیم پر غور کرنا ہے جس میں انھوں نے اپنے تذکرے کے دوسرے نسخے میں افضل کو "دیارِ مشرق" کی جگہ "جھنجھانہ" کا متوطن بتایا ہے۔

"جھنجھانہ" والی روایت کا ذکر اسپرنگر کے یہاں بھی ملتا ہے جس نے ۱۸۵۴ء میں شاہانِ اودھ کے کتب خانے کی فہرست شائع کی تھی جس کا اردو ترجمہ "یادگارِ شعراء" کے نام سے طفیل احمد صاحب نے کیا اور جسے ۱۹۳۴ء میں ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد نے شایع کیا۔ "یادگارِ شعراء" میں قائم کے حوالے سے افضل کے بارے میں یہ بیان ملتا ہے :-

"افضلؔ محمد افضل ساکن جھنجھانہ جو میرٹھ سے دور نہیں ہے"

---

[۱۲] مولوی عبدالحق صاحب کے مرتب کردہ نسخے سے مراد ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں کو اس کا علم تھا کہ قائم کے تذکرے کے دو نسخے ہیں لیکن دوسرا نسخہ جس کو اسپرنگر نے دیکھا تھا اور لندن کے انڈیا آفس میں تھا وہ پروفیسر موصوف کو "بکٹ کہانی" کی ترتیب و تدوین کے وقت دستیاب نہ ہو سکا۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کی مرتب کردہ "بکٹ کہانی" ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی اور قائم کا تذکرہ (نسخہ دوم) کے ایک سال بعد ۱۹۶۶ء میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوا۔ "بکٹ کہانی" کے مقدمے میں پروفیسر مسعود حسین خاں نے ایک اشارہ کیا ہے ملاحظہ ہو:

"معلوم نہیں کہ اسپرنگر کے پیشِ نظر قائم کے تذکرے کا کونسا نسخہ تھا۔"

اس نسخۂ دوم کا علم ہو سکتا ہے مولانا محمود شیرانی کو بھی تھا اور میں سمجھتا ہوں کہ انھوں نے اپنے قیام لندن کے دوران اسے دیکھا بھی ہوگا۔ مولانا شیرانی نے اورینٹل کالج میگزین لاہور بابت اگست ۱۹۲۶ء میں ایک مضمون لکھا تھا اس میں افضل کو وہ جھنجھانوی بتاتے ہیں۔ مضمون کے ابتدائی جملے یہ ہیں :۔

"میرٹھ کے قریب جھنجھانہ یا جھنجھنہ ایک پرانی بستی ہے۔ مغلوں کے عہد میں ایک مردم خیز خطہ تھا اور بعض مشہور بزرگ اس قصبے سے پیدا ہوئے ــ شیخ، صوفی، دانشمند جنھوں نے فنونِ ہندیہ سیکھ کر ان کے تراجم اکبر کے لئے فارسی زبان میں لکھے اسی بستی سے تعلق رکھتے ہیں...... سطور ذیل کے موضوع محمد افضل بھی اسی خطے سے علاقہ رکھتے ہیں۔"

۱۹۳۱ء میں مولانا شیرانی کا ایک اور طویل مضمون "شمالی ہند میں اردو" شائع ہوا اس میں وہ افضل کے بارے میں لکھتے ہیں :۔

"ان کے وطن اور شخصیت کے بارے میں سخت اختلاف ہے میرے پاس جو بیاض ہے اس میں انھیں جھنجھانوی لکھا ہے۔ قائم اپنے تذکرے میں ان کو پوربی کہتا ہے"[۹۳]

اسی مضمون میں وہ آگے چل کر والہ داغستانی کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

---

۹۳ تذکرۂ قائم نسخۂ اول مراد ہے

والہ اپنے تذکرے "ریاض الشعراء" میں لکھتا ہے کہ محمد افضل پانی پتی ہے اور ہندی اور فارسی میں نہایت اعلیٰ اشعار کہتا ہے، ہر طبقے اور ہر مذہب کے لوگوں میں مقبول و محبوب تھا۔ . . . . والہ اپنے تذکرے میں افضل کی بکٹ کہانی کا ذکر نہیں کرتا اس سے یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ بکٹ کہانی والا افضل اور والہ کا افضل ممکن ہے کہ دو مختلف شخص ہوں مگر ہمیں یاد رہے کہ محمد افضل کا ذکر بحیثیت شاعر فارسی زبان کر رہا ہے اور اسے ان کے اردو کارنامے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ والہ انھیں ہندی اور فارسی کا شاعر بیان کرتا ہے۔ بکٹ کہانی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قائل فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں شعر کہتا ہے۔ کیونکہ بکٹ کہانی میں بکثرت فارسی شعر اور مصرعے آئے ہیں۔ ایک عام بات ان میں مبتلائے عشق ہونا ہے جو ایک بیان کی رو سے ایک ہندو لڑکے گوپال پر ہوتا ہے اور دوسرے بیان سے ایک عورت پر لیکن گوپال کے ساتھ عشق کا قصہ غلط محض ہے۔ اس کی تردید بکٹ کہانی کے اس شعر سے ہو رہی ہے جس میں گوپال نام درج ہے کیونکہ گوپال خود افضل کا دوسرا نام ہے۔ افضل نے اپنا نام گوپال کیوں رکھا؟ اس کی وجہ والہ کے بیانات کے سوا کہیں نہیں ملتی۔ ان بعض امور پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ افضل پانی پتی اور بکٹ کہانی کا مصنف ایک ہی شخص ہے"۔

مولانا شیرانی نے جب اپنی مشہور کتاب "پنجاب میں اردو" لکھی تو اس میں اپنی بیاض اور والہ کے بیان دونوں کو سامنے رکھ کر افضل کو جھنجھانوی یا پانی پتی لکھا ہے۔ مولانا شیرانی نے ایسا اس لئے لکھا ہوگا کہ اول تو جھنجھانہ اور پانی پت میں کوئی زیادہ فاصلہ نہیں اور یہ تصور کیا ہوگا کہ افضل کی پیدائش ایک جگہ ہوئی ہوگی اور وہ رہے دوسری جگہ ہوں گے چنانچہ انھوں نے دونوں مقامات ساتھ لکھنا ہی مناسب سمجھا۔

افضل کے نام کے ساتھ افضل کے وطن کا سوال ہنوز حل طلب ہے اور لوگ برابر اس کی چھان بین کر رہے ہیں۔ قائمؔ کے تذکرے نسخۂ اول (مرتبہ مولوی عبدالحق) سے افضل کے وطن "دیارِ مشرق" کی روایت چلی ہے۔ اس روایت کو ایک صاحب نے مع افضل کا وطن مشرق یعنی "پورب" سمجھ بیٹھے بلکہ انھیں اس کا پورا پورا یقین ہوگیا کہ قائم کی یہ روایت درست ہے۔ مگر سوال یہ آپڑا کہ پورب میں آخر وہ کون سی جگہ ہے جو افضل کا وطن قرار پاسکتی ہے۔ اس کی کھوج میں انھیں اتفاق سے بکٹ کہانی کے ایک مخطوطے (مملوکہ رضا لائبریری رام پور) پر "بکٹ کہانی از محمد افضل کالپی" لکھا ہوا مل گیا۔

اس نے قائمؔ کی روایت سے پیدا ہونے والے مغالطے کو راسخ کرنے اور بڑھانے میں مزید تائید کی بات یوں آگے بڑھی کہ "خیال کیا گیا کہ قائم نے "دیارِ مشرق" سے غالباً کالپی ہی مراد لی ہے"[۱۴] "تذکرہ سفینۂ خوشگو" میں انھیں اپنے اس خیال کی تائید کے لئے ایک شاعر کا حال اس طرح مل گیا:۔

"شیخ محمد افضل محقرؔ تخلص الہ آبادی ست و از خلفائے میر سید محمد کالپوی .... اصل وطنش سید پور من توابع غازی پور زمانیہ است با شلاۂ خود در الہ آباد اقامت گزیدہ بود لہٰذا آنجای میگویند ...... در عربی و فارسی تصانیف بسیار دارد و حل مثنوی مولانا روم شہرت یافتہ"۔

لیکن مشکل یہ آپڑی کہ اس افضل کا تخلص افضلؔ نہیں محقرؔ ہے اس سے کیا فرق پڑتا ان صاحب کو تو افضل کو پوربی ثابت کرنا تھا اس دھن میں انھوں نے محقرؔ کی یوں وکالت شروع کی:

"بخوبی ممکن ہے اسی شخص نے "بکٹ کہانی" لکھی ہو لیکن اس کا تخلص افضلؔ نہیں محقرؔ ہے۔ اس سلسلے میں کہا جاسکتا ہے کہ اکثر شاعروں نے اپنے نام کو بھی تخلص کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک سے زائد

[۱۴] اور [۱۵] ڈاکٹر محمد انصار اللہ کا مراسلہ بعنوان "بکٹ کہانی کا مصنف کون سا افضل ہے؟"، مطبوعہ "ہماری زبان" (علیگڑھ) بابت یکم اپریل ۱۹۷۱ء، صفحہ ۷

تخلص بھی اختیار کئے گئے ہیں ممکن ہے کہ اسی شخص نے اردو میں افضل تخلص کیا ہو"۔[۱۵]

اس طرح کی صراحت جو محض قیاس پر مبنی ہے بڑی گمراہ کن ہے۔ افضل کے بارے میں والہ کے علاوہ ایک اور اہم قدیم ترین شہادت ہے جس کا ذکر میں اس مضمون کے آخر میں کروں گا۔ اگر وہ نہ ہوتی ہو تو شاید ابھی بہت دلوں تک لوگ اس طرح کے مغالطوں میں پڑکر غلط سلط صراحتیں کرتے اور یہی صراحتیں اور تاویلیں اصل حقیقت تصور کر لی جاتیں اور اصلیت پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پردہ پڑجاتا۔ ادبی تاریخ کی سلسلہ وار تاریخ کی ترتیب کے لئے تحقیق کو میں بیحد ضروری سمجھتا ہوں مگر تحقیق کے کاموں میں اگر کہیں شک وشبہ پیدا ہو تو وہاں میرے خیال میں حوالہ جات کے ساتھ ساتھ داخلی شواہد، خارجی شواہد اور قیاس کا تناسب علی الترتیب ۷۵، ۲۰ اور ۵ فیصد کے حساب سے ہو تو یہ مناسب بھی ہے اور معقول بھی اور اگر اس کے بجائے قیاس ہی ۷۵ فیصد ہو جائے تو ایسی تحقیق سے جو نتائج برآمد کئے جائیں گے وہ سراسر غلط اور بے بنیاد ہوں گے۔ اور موضوع کو مسخ کر کے رکھ دیں گے۔ بعد کو اگر انھیں نتائج کو بنیاد مان کر دوسروں نے تحقیق و تنقید کی تو جو حشر ہوگا اسے کون نہیں جانتا؟

جن صاحب نے افضل کو قائم کی طرح پورب کا باشندہ اور محمد افضل محقر کو "بکٹ کہانی" کا مصنف سمجھ لیا ہے انھوں نے یہ ٹھان لی ہے کہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کر کے رہیں گے۔ اس کے لئے انھوں نے قائم کی "دیار مشرق" والی روایت سے بات شروع کر کے "سفینۂ خوشگو" کے "محقر" کے لئے جواز تو نکال ہی لیا جو قیاس آرائیوں پر مبنی تھا اب مزید قیاس آرائی پر آئے تو انتہا کر دی۔ اپنے اس مراسلے "بکٹ کہانی کا مصنف کون سا افضل ہے؟"[۱۶] میں پروفیسر مسعود حسین خاں کے بیانات کو کچھ اِدھر سے کچھ اُدھر سے لے کر پیش کرتے ہوئے وہ سمجھ یہ بیٹھے کہ ان سے خود ان کے افضل کے پوربی ہونے والے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ میں اسے انکی گمراہی سمجھتا ہوں۔ جن لسانی شواہد کو صاحب مضمون توڑ موڑ کر یا غلط انداز سے پیش کرتے ہیں اس سے انکی ہند آریائی لسانیات سے ناواقفیت کا پتہ چلتا ہے۔ بکٹ کہانی کی زبان پر "اودھی کے اثرات" کا انھوں نے غلط مطلب لیا ہے۔ صاحب مضمون کو یہ معلوم ہی نہیں کہ بکٹ کہانی میں اودھی افعال کا استعمال افضل کے پوربی

---

[۱۶] "ہماری زبان" (علی گڑھ) یکم اپریل ۱۹۷۱ء، صفحہ ۵

ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ جدید ہند آریائی زبانیں جن میں اردو، ہندی، پنجابی، گجراتی، برج، ہریانی کے علاوہ اودھی بھی شامل ہے۔ سب ایک ہی ماخذ سے نکلی ہیں اور ان زبانوں کا ساتھ ساتھ ادبی ارتقاء اور بھگتی شعراء اور صوفیائے کرام کے ہاتھوں انتشار ہوا ہے۔ ان زبانوں کے ادب کی مقبولیت اور وسعت نے بھی ان میں لسانی مماثلتیں پیدا کر دی تھیں جنھیں علاقائی اثرات کے تحت صَوتی تبدیلیوں کے عمل سے گزرنا پڑا جو ہر زبان کے لئے ناگزیر ہے۔ کبیر نے بھی افعال کے استعمال میں بڑی آزادی سے کام لیا ہے۔ ان کے یہاں بیک وقت برج، کھڑی اور اودھی کی شکلیں ملتی ہیں۔ لسانی اثرات کی اتنی اہمیت کے پیش نظر بکٹ کہانی کی زبان کو پورب کی زبان ہی کیوں نہ کہہ دیا جائے۔ اسی مضمون میں ایک سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ" کیا محض ناموں کی مطابقت دونوں کے ایک شخص ہونے کی قطعی دلیل ہے؟" صاحب مضمون یہی سوال اپنے آپ سے بھی کریں دیکھیں کیا جواب ملتا ہے۔

ایک اور قیاس یا انکار اس بات کا ہے کہ افضل کا وطن پانی پت نہ تھا اور مزید یہ کہ والہ کو اس سلسلے میں غلط اطلاع ملی یا وہ مصنّف بکٹ کہانی کے علاوہ کوئی اور شخص ہو۔ اس کی مزید تائید کے لئے انھیں تذکرہ "آفتاب عالمتاب" اور اس کے حوالے سے "روز روشن" میں اس سے انحراف مل گیا۔ ان تذکروں میں افضل کو پانی پتی نہیں بلکہ تھانیسری بتایا گیا ہے۔ یہاں صاحبِ مضمون اب تک کی تحقیقات کا حوالہ دیتے ہوئے پھر ایک بار یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ :-

"بکٹ کہانی کا واقعی مصنّف افضل جھنجھانوی یا افضل تھانیسری یا افضل پانی پتی ہی ہے" [۱۷]

تذکرہ" سفینۂ خوشگو" میں انھیں افضل کے عشق کی داستان نہ ملی لیکن یہ بات ان کے حق میں افضل کو پوربی ثابت کرنے کے لئے بڑی معنی خیز اور اہم بن گئی۔ اس سلسلے میں انھوں نے لکھا ہے :-

"بندرابن داس خوشگو متھرا کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے افضل جھنجھانوی یا افضل تھانیسری یا پانی پتی کا بالکل ذکر نہیں کیا۔ اگر عشق کی مذکورہ روایت صحیح ہوتی تو وہ اس کا ذکر ضرور کرتے۔ خوشگو کا سکوت معنی خیز بھی

---

۱۷ "ہماری زبان" یکم اپریل ۱۹۷۱ء، صفحہ ۷

ہے اور بہت اہم بھی ۔"[18]

خوشگو کا سکوت نہ معنی خیز ہے اور نہ اہم بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خوشگو کی معلومات کا دائرہ نہایت تنگ اور محدود تھا یا ایک ہندو ہونے کے ناطے خوشگو نے افضل کے ایک ہندو عورت سے عشق کا قصہ دہرانا مناسب نہ سمجھا۔ تذکرہ خوشگو میں مذکور "شاہ محمد افضل افضل تخلص از احفاد شاہ محمد ابو المعالی بود کہ از اولیاء لاہور است"۔ یقیناً بکٹ کہانی کے مصنف افضل نہیں مگر صاحبِ مضمون یہ قیاس کرتے ہیں کہ "کیا یہ ممکن نہیں کہ یہی شخص بکٹ کہانی کا مصنف ہو"[19] ان کے خیال میں بکٹ کہانی کی زبان بہت زیادہ قدیم غالباً نہیں ہے (تو پھر کیا آج کی اُردو کی طرح ہے یا موجودہ صدی کی اردو کی طرح ؟)

افضل، احقر، ان کے وطن اور تصنیف کے چکر میں گوپال نام کیسے رہ جاتا اس کی بھی تلاش ہوئی تو سفینۂ خوشگو ہی میں افضل "سری گوپال تخلص تمیز از قوم برہمہ سورج" بھی مل گیا لیکن اس سے کچھ کام نہ بنا اور بس زیبِ مضمون ہو کر رہ گیا۔

افضل کے اردو شاعر ہونے پر بھی صاحبِ مضمون کو شک ہے، شک کیا انکار ہے لکھتے ہیں :۔

"افضل پانی پتی یا تھانیسری کے متعلق زیادہ سے زیادہ یہ کہا گیا ہے کہ اس نے "علم دین عبدہٗ اصنام" حاصل کیا لیکن اس نے اردو میں بھی شعر کہے۔ یہ بات کسی قدیم تذکرے میں مذکور نہیں ہوئی ہے۔ تحصیلِ علومِ ہندی اور بات ہے اور اس زبان میں طویل نظم تصنیف کر دینا اور ہے۔"[20]

یہاں میں والہ کا افضل کے بارے میں یہ بیان پھر سے نقل کرتا ہوں جس میں صاف صاف لکھا ہے کہ افضل ہندی یعنی اردو اور فارسی میں شعر کہنے کی خوب مہارت رکھتے تھے۔ ملاحظہ ہو :۔

"مولانا محمد افضل پانی پتی بحلیۂ فضائل صوری و معنوی و کمالات ظاہری و باطنی معلّی

---

۱۸ "ہماری زبان" یکم اپریل ۱۹۷۱ء صفحہ ۷

۱۹ "ہماری زبان" یکم اپریل ۱۹۷۱ء صفحہ ۷

۲۰ "ہماری زبان" یکم اپریل ۱۹۷۱ء

و آراستہ و از چاشنیٔ عشق و مشرب فقر پیراستہ شعر ہندی و فارسی را بغایت
خوب می گفت و عرایس اسرار معانی آب دار لباس نظم و نثر بجلوگاہ ظہور
می آورد و مقبول خاص و عام بل مطبوع جمہور فراق انام بود و جمع کثیر و جم
غفیر در حلقۂ درس او حاضر می گشتند و استفاضۂ انوار علوم از شعشعۂ خورشید
ضمیر منیرش می نمودند۔"[21]

"بکٹ کہانی" کے مصنف کے حالات کے سلسلے میں اب تک جن جن ماخذوں کی طرف رجوع کیا گیا ہے وہ تین قسم کے ہیں ـــ اوّل شعرائے فارسی کے تذکرے (جن میں خاص طور پر والہ کا تذکرہ ریاض الشعرا اہم ہے)۔ دوم شعرائے اردو کے تذکرے۔ سوم بکٹ کہانی کے مخطوطات۔ ان میں سے پہلے دو ماخذوں کے بارے میں "بکٹ کہانی کا مصنف افضل غازی پوری تھا؟"[22] کے مضمون نگار کا کہنا ہے کہ:۔

"ایک ماخذ جو ایک مقصد کے لئے نہایت اہم ہو سکتا ہے ہرگز ضروری نہیں کہ دوسرے مقصد کے لئے بھی اتنا ہی اہم ثابت ہو اسی طرح ایک ذریعہ جو ایک نقطۂ نظر سے نہایت غیر اہم ہو عین ممکن ہے کہ کسی دوسری ضرورت کے لئے بہت زیادہ اہمیت حاصل کرلے۔"

(کتنا اچھا ہو کہ صاحبِ مضمون خود اپنے بتائے ہوئے ماخذوں کے بارے میں بھی یہی سوال کریں)۔
پھر وہ لکھتے ہیں:۔

"اس لئے مناسب یہ ہے کہ بکٹ کہانی کے نقطۂ نظر سے بھی ان ماخذ کی اہمیت پر نگاہ کرلی جائے۔"

چنانچہ بکٹ کہانی کے نقطۂ نظر سے اس کی اہمیت کو وہ یوں مانتے ہیں کہ:۔

۱۔ بکٹ کہانی زبانِ ریختہ میں لکھی گئی۔

---

[21] تذکرہ "ریاض الشعرا"، بحوالہ "نوائے ادب" (بمبئی)، اکتوبر ۱۹۶۰ء صفحہ ۱۰

[22] "ہماری زبان" یکم مئی ۱۹۶۱ء

۲۔ فارسی کے تذکرہ نگاروں کے لئے اس کی اہمیت نہ ہونے کے برابر تھی چنانچہ کسی ایک تذکرہ فارسی میں اس کا صراحت کے ساتھ ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

۳۔ محمد افضل نام کے ایک سے زائد شاعروں کا تذکروں میں ذکر ملتا ہے جو مختلف زبانوں اور مقاموں سے متعلق ہیں۔ ان میں سے ایک سے زائد ایسے بھی ہیں جن کی بابت یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ زبانِ ریختہ کے شاعر بھی رہے ہوں گے۔

ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ :-

"ان میں سے کسی ایک کو بکٹ کہانی کا مصنف قیاس کرکے اسکے معاملات اور واقعات کے پس منظر میں بکٹ کہانی سے بحث کرنا تاوقتیکہ اس قیاس کے لئے قطعی شہادت موجود نہ ہو گمراہ کن ہی ہوگا۔"[۴۳]

تذکروں کے بعد بکٹ کہانی کے مخطوطات زیر بحث لائے گئے ہیں جو شمال تا دکن مختلف کاتبوں کے لکھے ہوئے ہیں اور جن میں ایک ہی لفظ کی مختلف بولیوں (دکنی، برج، کھڑی، ہریانی) کے زیر اثر مختلف شکلیں لکھی گئی ہیں۔ اس صورتِ حال سے واقعی مسئلہ اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے اور کسی ایک مخطوطے کے لسانی تجزیے سے بھی یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ مصنف کس علاقے سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر صاحبِ مضمون "ہماری زبان" نے ان مخطوطات کی نوعیت اور ان کے مختلف اندراجات وغیرہ پر غور کرکے جو نتیجہ نکالا ہے اس کی روشنی میں آیئے دیکھیں کون گمراہ ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں اور پروفیسر نورالحسن ہاشمی نے "بکٹ کہانی" کا جو نیا ایڈیشن شائع کیا ہے وہ دستیاب شدہ نو[۹] قلمی نسخوں کو سامنے رکھ کر تیار کیا گیا ہے۔ نسخہ ۹ جس کو مرتبین نے سب سے قدیم مانا ہے اس کے بارے میں "ہماری زبان" کے مضمون نگار نے "بکٹ کہانی" کے اس جدید ایڈیشن کے صفحہ ۴۴ اور ۴۸ کی تحریر کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ بات متیقن نہیں کہ مصنف کھڑی بولی کے علاقے کا رہنے والا ہے"۔ مضمون نگار کی یقین دہانی کے لئے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ مرتبین بکٹ کہانی کے تعارفی جملوں کے بجائے میں

۴۳۔ "ہماری زبان" یکم مئی ۱۹۶۶ء

اصل نسخہ (جو ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد میں محفوظ ہے) کی عبارت خاتمہ یہاں نقل کردوں :۔

"ہذا النسخہ بکٹ کہانی تصنیف محمد افضل[۲۴] شاہ فقیر کاتب الحروف موتی لال
ولد بہادر سنگھ قوم کایستھ ساکن قصبہ گڑھ مکتیشر مضافات صوبہ شاہجہان آباد
بتاریخ شانزدہم ربیع الثانی ۱۲۴۰ھ ہجری یوم جمعہ بوقت صبح اتمام رسید
الٰہی عاقبت بخیر باد"

مرتبین بکٹ کہانی کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اس نسخے کے کاتب نے کھڑی بولی کے علاقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے تلفظ کی صحت کا التزام رکھا۔ دوسرے یہ کہ یہ نسخہ بھی مستند ہے۔ اب رہی بات مضمون نگار کے اس نکتے کی کہ اس نسخے کے آخری دو شعروں میں شاعر کا تخلص دو جگہ آیا ہے اور اس کی توثیق کسی دوسرے ذریعے سے نہیں ہوتی بلکہ دوسرے بعض نسخوں میں آخری سے پہلے شعر میں افضل کی جگہ "احقر" اور "آخر" ہے اس کے بارے میں صرف اتنا کہوں گا کہ جتنے نسخے دریافت ہوئے ہیں ان میں دو نسخوں میں احقر ہے، دو میں آخر اور تین نسخوں میں افضل ہے اس کو بھی ذہن نشین رکھا جائے۔

لفظ "احقر" کے بارے میں راقم السطور احقر کی یہ حقیر رائے ہے کہ بارہ ماسہ کے آخری شعر سے پہلے شعر کے پہلے مصرعے میں افضل مصنف بکٹ کہانی نے لفظ احقر کا استعمال اپنے عجز و انکسار کے اظہار کے لئے کیا ہوگا۔ میرے خیال میں یہاں احقر سے مراد افضل ہی ہے۔

فارسی اور اردو کے اہلِ قلم کے یہاں لفظ احقر کے استعمال کی مثالیں موجود ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو "بندۂ حقیر"، "احقر"، "ناچیز" وغیرہ لفظوں سے یاد کیا ہے۔ احقر افضل نے اس روایتِ عجز و انکسار کی تقلید کی تو کیا ان کے نام کے ساتھ اتنا بڑا ظلم ہو کہ "احقر" سے مراد افضل نہیں کوئی اور شخص مراد لیا جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ افضل نے ایک نسخے میں احقر لکھا ہو اور دوسرے میں اس لفظ کی جگہ افضل ہی رہنے دیا ہو یا ایک امکان اس بات کا بھی ہو سکتا ہے

---

۲۴ اس عبارت میں بکٹ کہانی کے مصنف کا نام محمد افضل شاہ بتایا گیا ہے اس کے بارے میں "نوائے ادب" اکتوبر ۱۹۶۱ء کے مضمون نگار کا کہنا ہے کہ جھنجھانہ کے معمر لوگوں کی زبانی یہ روایت اب بھی سنی جا سکتی ہے کہ افضل جنھیں وہ خود شاہ افضل کہتے ہیں جھنجھانہ کے تھے اور پانی پت میں سلسلۂ ملازمت قیام پذیر رہے تھے انھیں ایک برہمن کی لڑکی سے عشق ہو گیا تھا جو بالآخر مسلمان ہو گئی تھی اور جس سے افضل نے شادی کر لی تھی۔

گربکٹ کہانی کے کاتبوں نے لفظ افضل کی کتابت مختلف طریقوں سے کی ہو مثلاً :۔

افضل / افضل / افضل / افضل / افضو / مسو

کاتب کا خط شکستہ ہوتے ہوتے کیا یہ ممکن نہیں کہ افضل کے آخری حرف "ل" کو "ر" میں تبدیل کر گیا ہو۔ اور نقطوں کی نزدیکی اور "ف" اور "ض" کی خطِ شکست میں کتابت نے اس پورے لفظ کو اس طرح سے غبار آلود کیا ہو جس نے افضل کو احقر بنا دیا۔

بہرحال جب تک اصل نسخوں کو نہ دیکھا جائے کسی قطعی فیصلے پر پہنچنا مشکل ہے کہ یہ کاتب کی ستم ظریفی ہے یا خود افضل کا اظہارِ عجز۔ ویسے موجودہ صورت میں ان امکانات کو جن کا ابھی میں نے اوپر ذکر کیا ہے نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ گڑھ مکتیشر کے کاتب کے بارے میں مضمون نگار کے لئے جو بات محتاجِ ثبوت تھی یعنی کہ "اس نے اغلب ہے کہ اپنا نام نہیں لکھا پھر کتابت کی تاریخ اور مہینہ بھی نہیں لکھا"[۲۵] وہ ادارۂ ادبیات کے نسخے کی اوپر دی گئی نقل سے اب محتاجِ ثبوت نہیں رہی۔

نسخہ ۱ کے مستند ہونے کے بارے میں بھی "ہماری زبان" کے مضمون نگار کو یقین نہیں پھر بھی وہ اس کی موافقت میں چند امور یہ ڈھونڈ لیتے ہیں کہ :۔

۱۔ اس میں دوہرا وغیرہ نہیں ہے۔
۲۔ اس میں بھی اشعار کی تعداد کم ہے یعنی اس میں الحاق کا امکان کم تر ہے
۳۔ کاتب نے روز و تاریخ و ماہ و سال کتابت کا ذکر صراحت سے کیا ہے۔
۴۔ یہ نسخہ اس نے خود اپنے لئے نقل کیا ہے۔

کتابت کا یہ سبب صاحبِ مضمون کو بہت اہم معلوم ہوا اور انھوں نے قیاس کر لیا کہ کاتب خود شوقین تھا، اس لئے اس نے یہ کتاب نقل کی۔ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے مگر اس سے یہ نتیجہ کہاں نکلتا ہے کہ "اس نے اپنی دلچسپی اور شوق کے لئے اسے کسی ایسے ماخذ سے نقل کیا ہوگا جو کم از کم اس کے خیال میں معتبر اور مستند تھا۔ اس نے نقل میں تلفظ کی صحت کا التزام کرنے کی اپنی علمیت کی حد تک ضرور کوشش کی ہوگی"[۲۶] یہ قیاس آرائی بھی خوب ہے۔

۲۵۔ "ہماری زبان" یکم مئی [illegible]ء، صفحہ ۱۲
۲۶۔ ایضاً

نسخۂ م۱ کو اتنی اہمیت کیوں دی جارہی ہے اس کے لئے اس نسخے کے بارے میں جو تعارفی عبارت ہے، اسے ملاحظہ کیجئے:۔

"کاتب کم سواد ہے بدخط مگر صاف ہے ترقیمہ یہ ہے۔" دستخط عبدالکریم
برائے پاس خاطر خود نوشتیم ہر کس کہ دعوا کند باطل گردد ۱۲۴۵ھ ہجری
ماہ سابان تاریخ بیست و پنجم روز شنبہ[۲۷]

اس تعارفی عبارت میں کاتب کو "کم سواد" بتایا گیا ہے اس بات کو اور ترقیمے میں لفظ "نوشتیم" صیغۂ جمع متکلم کو صاحبِ مضمون ہماری زبان نے حسبِ عادت اپنے ہی خیال کی تائید میں یوں رنگ لیا:۔

"پورب کے لوگ بالعموم اپنے لئے جمع متکلم کی ضمیر "ہم" اب بھی استعمال کرتے ہیں برخلاف اس کے دہلی والے ضمیر واحد متکلم "میں" کہتے ہیں۔ اس سے نسخے کے مقام کتابت کا قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح شعبان کو "سابان" بھی پورب والوں کی بول چال ہے۔"[۲۸]

"میں" کی جگہ "ہم" کا استعمال پورب ہی کی خصوصیت نہیں۔ صاحبِ مضمون کو آج بھی چاہیں تو دہلی میں "میں" کی جگہ "ہم" کہنے والے مل جائیں گے۔ کیا وہ میرؔ و غالبؔ کے یہ شعر ؎

ہم ہوئے تم ہوئے کہ میرؔ ہوئے　　　اس کی زلفوں کے سب اسیر ہوئے

بنا کر فقیروں کا ہم بھیس غالبؔ　　　تماشائے اہلِ کرم دیکھتے ہیں

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن　　　دل کے بہلانے کو غالبؔ یہ خیال اچھا ہے

---

۲۷ مقدمہ نکٹ کہانی، صفحہ ۳-۴
۲۸ "ہماری زبان" یکم مئی ۱۹۶۰ء

رگوں میں دوڑتے پھرنے کے ہم نہیں قائل جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے[29]

پھرسے پڑھ کر یہ کہہ سکیں گے کہ "ہم" صرف پورب والے بولتے ہیں اور دہلی والے صرف "میں"۔ اگر ان کی یہ بات صحیح مان لی جائے تو میرؔ و غالبؔ بھی پوربی ہوئے، اس سے تو یہی ثابت ہونا چاہیئے تھا!

ترقیمے کی عبارت کو اپنے خیال کی تائید میں صاحبِ مضمون نے خوب توڑ موڑ کر اور خلط ملط کر کے لکھا ہے کاتب نے دعویٰ کو "دعوا" اور شعبان کو "سابان" لکھا ہے اس کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"ذاتی طور پر میرا خیال ہے کہ جس شخص کے شوق کا یہ حال ہو کہ پورا مخطوطہ نقل کرے اغلب ہے کہ وہ شعبان اور دعوی کے صحیح املا سے بھی واقف ہوگا۔ بکٹ کہانی کی زبان عوام کی بول چال کی زبان ہے اسے پوری صحت کے ساتھ کاغذ کے سپرد کرنے کے لئے اصولاً تلفظ کے مطابق املا اختیار کرنے کے سوا چارہ نہ تھا۔ اس لئے بخوبی ممکن ہے کہ کاتب نے وہ املا عمداً اختیار کیا ہو جسے اس کی کم سوادی سے تعبیر کیا جارہا ہے۔ نسخہ ۹ اور نسخہ ۱ کے مابین صرف پانچ سال کا فصل ہے اور یہ اتنا نہیں کہ ایک مجہول کاتب کی نقل کی ترجیح بنیاد بن سکے۔"[30]

میں اس سلسلے میں یہ کہونگا کہ یہ بھی تو "بخوبی ممکن" ہے کہ کاتب سے سہو ہوا ہوگا اور یہ ہوا ہے کیونکہ وہ "نوشتیم" اور "شنبہ" لکھتا ہے تو "ش" پر نقطے دیتا ہے اور "شعبان" لکھتے وقت کیا اسے اپنے "پوربی" ہونے کا احساس ہوگیا تھا یا بکٹ کہانی کی زبان کے عوامی زبان ہونے کا معاً خیال آگیا جو "اسے پوری صحت کے ساتھ کاغذ کے سپرد کرنے کے لئے اصولاً تلفظ کے مطابق املا اختیار کرنے کے سوا چارہ نہ تھا" اور اس نے

---

[29] میرؔ و غالبؔ کے کلام کے علاوہ دہلی کے کئی ایک مصنفین جن میں سرسید بھی ہیں ان کی تحریروں میں "ہم" کے استعمال کی بے شمار مثالیں ہیں "ہم" پورب والوں کی خصوصیت نہیں اردو زبان کی خصوصیت ہے کیا یہ بھی یاد دلانے کی ضرورت ہے (تنکیل)

[30] "ہماری زبان" یکم مئی ۱۹۷۰ء

"شعبان" یا "شابان" کو "سابان" لکھ دیا۔ میرے خیال میں لفظ شابان (شعبان) پر نقطے لگانا شاید کتابت میں رہ گیا ہے، اس بات کو دوسرے رنگ میں پیش کر کے "پورب" تک کھینچ لے جانا آریائی لسانیات سے مکمل لاعلمی کی دلیل ہے۔

ان قیاس آرائیوں کے علاوہ ایک اور قیاس آرائی نسخہ ع۲ کے سلسلے میں ہے اس نسخے کی صاحبِ مضمون کے نزدیک سب سے زیادہ اہمیت اس لئے ہے کہ اس نسخے کی ابتدا میں "بکٹ کہانی از محمد افضل کالپی" لکھا ہے افضل کو پوربی بنانے کے لئے ان کو اس کی شدید ضرورت تھی وہ تو مل گیا مگر اہلِ نظر تو ثبوت مانگتے ہیں اور ان کے پاس ثبوت یہ ہیں کہ اس نسخے میں اشعار کی تعداد ۲۶۷ ہے جو دوسرے نسخوں سے کم ہے دوہرے یا فردیات کا نہ ہونا اور اشعار کی تعداد کی کمی سے یہ قیاس کر لیا گیا کہ یہ اس نسخے میں الحاقی کلام کے کم تر ہونے یا تقریباً نہ ہونے کی دلیل ہو سکتی ہے اور اس لحاظ سے اس نسخے کے متن پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے (تاکہ افضل کے "پوربی" ہونے کے لئے کچھ اور قیاسی شواہد مل جائیں) مزید یہ کہ یہ واحد مخطوطہ ہے جس پر مصنف کے مسکن[۳۱] کی طرف اشارہ ملتا ہے یہیں سے پھر وہ "محمد افضل محقر" کے چکر میں آ جاتے ہیں (یہاں یہ واضح ہو کہ نسخہ ع۲ پر "بکٹ کہانی از محمد افضل کالپی" لکھا ہے اور صاحبِ مضمون "ہماری زبان" کسی محمد افضل محقر کو جنھیں کالپی کے ایک بزرگ سے نسبت حاصل تھی اور جن کا اصل وطن سید پور من توابع غازی پور زمانیہ تھا۔ مصنف بکٹ کہانی سمجھ کر نسخہ ع۲ کے افضل اور محمد افضل محقر تخلص الہ آبادی سے خلط ملط کر رہے ہیں) اور پھر وہ "گہے افضل گہے گوپال می باش" کے حوالے سے بکٹ کہانی کے مصنف کی تصوف سے دلچسپی کا تذکرہ کرتے ہوئے اس مصرعہ کو "من تو شدم تو من شدی" کی تفسیر سمجھتے ہیں۔ میر حسن کی روایت کو بھی اپنی ہی بات کے مطابق خیال کرتے ہیں اور بعض نسخوں میں خصوصاً نسخہ ع۹ میں "گوپال" مصرعے کی غیر موجودگی کو بھی اپنے خیال کی وکالت تصور کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:-

> ان تمام امور پر نگاہ کریں تو ظاہرا قیاس یہی کہتا ہے کہ تذکرۂ قائم کی یہ روایت کہ محمد افضل از سکان دیارِ مشرق تھا درست تھا۔ میر حسن کا یہ بیان کہ وہ گوپال

۳۱۔ مسکن یعنی وطن

یہ عاشق تھا صحیح ہے۔ نسخۂ رام پور کا کالپی سے تعلق ظاہر کرنا بھی ایک حد تک[۳۲] واقعی ہے حالانکہ فی الاصل اس کا وطن بقول خوشگو غازی پور زمانیہ تھا اور بعد میں اس نے الہ آباد میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ فارسی میں اس کا تخلص محقر تھا لیکن اردو میں اس نے اپنے نام کے جزو کو ہی تخلص کے طور پر استعمال کیا ہے"[۳۳]

افضل کا نام گوپال کیوں تھا اس کے کہنے کی ضرورت ہی شاید انھیں محسوس نہ ہوئی وہ اپنی ہی رَو میں اب بکٹ کہانی کے موسموں کی طرف آگئے جو ان کے خیال میں "بکٹ کہانی کے مقام تصنیف کے تعین[۳۴] میں ان موسمی کیفیات کا مطالعہ بھی معاون ہو سکتا ہے جن کا اس میں بیان کیا گیا ہے"[۳۵]۔ یہاں موسموں پر جو بحث اٹھائی گئی ہے، وہ بالکل مہمل ہے۔ صاحب مضمون کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ عام ہندوستانی موسم ہیں ان کو صرف پورب سے منسوب کرنا اور ہندوستان کے دوسرے علاقوں کے موسموں سے الگ سمجھنا اپنے ملک کی جغرافیائی خصوصیات سے لاعلمی کا ثبوت دینا ہے۔ میں "ہماری زبان" میں شائع شدہ مضمون کے بارے میں اس بحث کو ختم کرتے ہوئے صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ صاحب مضمون نے افضل کو "پوربی" ثابت کرنے کے لئے قائم کی "دیارِ مشرق" والی روایت سے بات شروع کر کے خوب خلط ملط طریقے پر اپنی دانست میں جواز ڈھونڈ لیا۔ مگر قائم کی دوسری روایت جو قائم ہی کے تذکرے کے نسخۂ دوم میں ہے اور افضل کو جھنجھانوی ٹھہراتی ہے اس کو کیوں نہیں تسلیم کیا وہ کیوں نہیں مانتے کہ اگر افضل کے بارے میں قائم کی پہلی روایت سچی ہے تو دوسری بھی سچی ہے اور اگر پہلی جھوٹی ہے تو دوسری بھی جھوٹی۔ اپنی بات کو منوانے کے لئے حقیقت سے چشم پوشی کی یہ خوب رہی!

قائم اور اس کے بعد چند دوسرے تذکرہ نگاروں نے جو غلط بیانی اپنے تذکروں میں کر دی تھی اس کا اب تک کئی لوگوں نے اعادہ کیا اور اب بھی کرتے آرہے ہیں۔ قائم کو گزرے ہوئے عرصہ ہو گیا مگر قائم کی "دیارِ مشرق"

---

۳۲ کس حد تک؟ (شکیل)

۳۳ "ہماری زبان" یکم مئی ۱۹۷۱ء صفحہ ۵

۳۴ بحث افضل کے نام اور وطن سے چلی تھی اب مقامِ تصنیف کی بحث کیوں آ گئی شاید صاحبِ مضمون مقام مصنف لکھنا چاہتے تھے سہو ہو گیا۔

۳۵ "ہماری زبان" یکم مئی ۱۹۷۱ء

والی بات پر یقین کرنے والے افضل کے وطن کی تلاش میں اب بھی پورب میں بھٹک رہے ہیں۔

قائم سے لیکر آج تک افضل کے وطن کے بارے میں جو متضاد بیانات اور روایات سامنے آئی ہیں اور جن حوالوں سے دہرائی گئی ہیں وہ مختصراً یہ ہیں :-

حوالہ		وطن
ریاض الشعرار		پانی پت
مخزنِ نکات	(نسخۂ اوّل)	"ساکن دیارِ مشرق"
مخزنِ نکات	(نسخۂ دوم)	ساکن جھنجھانہ
یادگارِ شعرار		جھنجھانہ
مجمع الانتخاب		جھنجھانہ
نتائج الافکار		پانی پت [36]
معدن الجواہر		پانی پت [37]
صبح گلشن		پانی پت
آفتابِ عالمتاب		تھانیسر [38]
روزِ روشن		تھانیسر [39]

"ہماری زبان" بابت یکم جولائی ۱۹۷۱ء میں ایک اور مضمون اس سلسلے میں شائع ہوا ہے۔ اس کے مضمون نگار پرکاش مونس اب تک کی تحقیقات سے متفق و مطمئن نہیں۔ وہ خود کوئی ایسا ثبوت چاہتے ہیں جس افضل کے نام کے ساتھ بکٹ کہانی کا نام یا اس کا شعر یا اس نوع کا کوئی اور واضح اشارہ موجود ہو۔ محض نام کے توارد پر اسے

---

[36] بحوالہ "نوائے ادب" (بمبئی) اکتوبر ۱۹۶۹ء

[37] بحوالہ "نوائے ادب" (بمبئی) اکتوبر ۱۹۶۹ء

[38] بحوالہ "ہماری زبان" یکم اپریل ۱۹۷۱ء

[39] بحوالہ "ہماری زبان" یکم اپریل ۱۹۷۱ء

بکٹ کہانی کا مصنف مان لینا ان کی نظر میں احتیاط کے خلاف ہے۔ وہ والہ داغستانی کے افضل کو بھی تسلیم کرنے کے قائل نہیں کیونکہ والہ نے جو فارسی شعر بطور نمونہ افضل سے منسوب بتائے ہیں ان میں سے ایک مصرعہ بھی بکٹ کہانی میں نہیں۔ یہاں میں پھر کہوں گا کہ والہ نے افضل کا ذکر بحیثیت فارسی شاعر کے کیا ہے اور اسکا تذکرہ فارسی گو شعرا کا تذکرہ ہے اور اس تذکرے میں والہ فارسی کے اشعار چھوڑ کر بکٹ کہانی ہی کے فارسی مصرعے بطور نمونہ کیوں پیش کرتا۔ ہاں اگر افضل کے فارسی شعر والہ کو دستیاب نہ ہوتے تو یہ ممکن بھی تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ والہ کو تذکرہ لکھتے وقت "بکٹ کہانی" کے بارے میں کچھ معلوم ہی نہ تھا اور وہ صرف ان کے عشق کا قصہ جانتے تھے والہ کی اس شہادت کو کہ افضل ہندی و فارسی میں شعر کہتے تھے ماننے کو تیار نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مسعود سعد سلمان سے امیر خسرو تک اور جعفر زٹلی سے شاہ آیت اللہ جوہری تک نہ معلوم کتنے شاعروں کے بارے میں ہم یہی سنتے چلے آرہے ہیں اس لئے یہ کوئی ایسی تخصیص نہیں کہ اس کی بنا پر افضل پانی پتی کو بکٹ کہانی کا مصنف مان لیا جائے[۴۰] (میں صاحب مضمون سے درخواست کروں گا کہ وہ مولانا شیرانی کے مضمون "اردوئے قدیم کے متعلق چند تصریحات" مطبوعہ اورینٹل کالج میگزین مئی ۱۹۴۱ء اور "نوائے ادب" (بمبئی) بابت اکتوبر ۱۹۵۱ء اس سلسلے میں ضرور دیکھیں) وہ جاننا چاہتے ہیں کہ والہ نے افضل کا دوسرا نام گوپال کیوں نہیں لیا۔ فارسی شعرا کے تذکرے میں گوپال اور افضل میں کس نام کو آنا چاہیئے وہ خود بتائیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ افضل فارسی میں صرف افضل ہی تخلص کرتے رہے ہوں۔ اس سلسلے میں صاحب مضمون نے آگے چل کر لکھا ہے:۔

> "والہ کی داستان میں بکٹ کہانی کا اور بکٹ کہانی میں والہ کی داستان کا کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے۔ ظاہر ہے بکٹ کہانی کو افضل پانی پتی کے سرتھوپنا ایک ادبی بے احتیاطی ہوگی،،[۴۱]

افضل اور ان کے نام کے بارے میں چھان بین کرنے والوں کی بظاہر یہ خواہش معلوم ہوتی ہے کہ

---

۴۰ "ہماری زبان" یکم جولائی ۱۹۷۰ء

۴۱ "ہماری زبان" یکم جولائی ۱۹۷۰ء

۴۲ "ہماری زبان" یکم جولائی ۱۹۷۰ء

انھیں کوئی ایسا ماخذ یا حوالہ بتا دیتے جس سے فوراً مصنف بکٹ کہانی ، افضل اور ان کا وطن تینوں سوالوں کا جواب حل ہو جائے۔ یہی تین سوال بہتوں کو پریشان کئے ہوئے ہیں اور چھان بین کرنے والے ان سوالوں کے دائرے سے نکل کر دور نکل جاتے ہیں اور گھوم کر پھر وہیں آجاتے ہیں چنانچہ "بکٹ کہانی اور افضل"[۲۲] میں صاحبِ مضمون اپنی تمام بحث کا ماحصل بتاتے ہوئے افضل کو اسپرنگر کے دیئے ہوئے (تذکرۂ قائم کے نسخۂ دوم کے) بیان کے مطابق جھنجھانوی تسلیم کرتے ہیں اور سترہویں صدی کے ربع دوم سے پہلے کا شاعر مانتے ہیں۔ اس طرح قائم ہی کے سر وہ افضل کے وطن کی دریافت کا سہرا باندھتے ہیں ۔

پھر بھی یہ تین سوال حل طلب ہی رہے ۔ یہ بڑی بدقسمتی کی بات ہے کہ "بکٹ کہانی" جیسی اہم دستاویز کے مصنف اور وطن کے بارے میں پچھلے دو سوا دو سو برس میں صحیح معلومات فراہم نہ ہو سکیں۔ نہ معلوم اس عقدے کو حل کرنے کے لئے اب تک لوگوں نے کتنے تذکروں کے ورق الٹ ڈالے اور کتنے مقامات کی خاک چھان ڈالی لیکن اصل حقیقت نہ معلوم ہو سکی ۔

ان تین سوالوں کا جواب یعنی "بکٹ کہانی" افضل کے نام اور وطن کی اصل حقیقت کیا ہے اسکے لئے میں یہاں ایک اہم اور قدیم ترین حوالہ پیش کرتا ہوں جسکی روشنی میں مجھے یقین ہے کہ یہ برسوں کا بلکہ صدیوں کا معمہ حل ہو جائے گا ۔ اس حوالے کی روشنی میں :-

۱۔ بکٹ کہانی افضل کی تصنیف ہے ۔

۲۔ اس افضل کا دوسرا نام یا تخلص گوپال ہے اور

۳۔ اس کا وطن نارنول ہے ۔

اب تک افضل کا وطن جھنجھانہ ، پانی پت ، تھانیسر ، غازی پور زمانیہ آپ نے سنا تھا۔ یہ نیا نام نارنول سنکر آپ کو حیرت تو ہوئی ہو گی۔ لیکن یہ حیرت بہت جلد دور ہو جائے گی ۔ پہلے ذرا نارنول کے محلِ وقوع پر بھی نظر ڈال لیجئے ۔



مصنف بکٹ کہانی افضل (گوپال) کا وطن

افضل کے تاریخی ہونے کا ثبوت مجھے جس حوالے سے ملا ہے وہ اکرم رہتکی المتخلص بہ قطبی[۲۴۳] کا "تیرہ ماسہ" ہے
اکرم رہتکی نے اپنا تیرہ ماسہ یا پریم قصہ "۱۱۴۳ھ ہجری بمطابق ۳۱-۱۷۳۰ء (بمطابق ۱۳ جلوس محمد شاہی) بہ تتبع بارہ

---

۲۴۳ اکرم رہتکی کے بارے میں مولانا محمود شیرانی نے اپنے مضمون "ہریانی زبان میں تالیفات" میں لکھا ہے :-

"ہم اکرم کے حالات زندگی کے بارے میں بالکل ناواقف ہیں صرف اتنا معلوم ہے کہ اس کا تخلص قطبی ہے اور غالباً شیخ قطب الدین حبیب کا مرید ہے جو حضرت ابوصالح قطب کے تیسرے فرزند اور حضرت قمیش کی اولاد ہیں جن کا قصبۂ ساڈھورا میں سجادہ ہے"۔

قطبی بڑے نصیب ڈھولا گھر میں پائیا
قطب الدین حبیب جن سے منگل گائیا

ایک اور موقع پر لکھا ہے :-

گیا تب پھر قطب کے پاس دوڑا | کہ جن کا ہے وطن حضرت ساڈھوڑا
ابوصالح قطب کے تیسرے پوت | قمیش اعظم جیو کے اولاد او دھوت

× × ×

دو مرتبہ اس نے اپنی عمر اڑتیس سال کی طرف اشارہ کیا ہے ؎

گنوائے سو پنچ اور غفلت ماں اٹھتیس | پھنسا در دام آں شیطان ابلیس
دیگر ؎ جو سن اٹھتیس میں دھولن ملاؤ | گویا سو لاکھو بندی کو چھوڑ تاؤ

مولانا شیرانی اسی مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں :-

"تیرہ ماسہ بہ تتبع بارہ ماسہ قطبی کی ایجاد ہے ان میں اسی قدر فرق ہے کہ بارہ ماسہ میں صرف بارہ مہینوں اور ان کے متعلقہ موسمی حالات کا بیان ہوتا ہے۔ تیرا ماسہ میں لوند کا مہینہ بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ باقی مراتب میں بارہ ماسہ اور تیرہ ماسہ بالکل ایک ہیں . . . . اردو زبان میں سب سے قدیم بارہ ماسہ محمد افضل کا ہے جو یقیناً سترہویں صدی عیسوی میں لکھا گیا ہے۔ اس کے بعد قطبی کے

بارہ ماسہ محمد افضل نارنولی تصنیف کیا۔ اب تک افضل کے نام اور وطن کے بارے میں جن جن حوالوں سے رجوع اور استفادہ کیا گیا ہے ان سب میں اکرم رہتکی کی تصنیف "تیرہ ماسہ" اور اس میں افضل کے بارے میں دیا گیا حوالہ قدیم ترین ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۱) تیرہ ماسہ کا نمبر ہے جس کا یہاں تذکرہ کیا جاتا ہے۔ اس کے نسخے نہایت کم یاب ہیں مجھے صرف دو کا حال معلوم ہے پہلا انڈیا آفس کے کتب خانے میں محفوظ ہے اور فہرست مخطوطات میں بہ ذیل نمبر ۹۳ شمارہ ۸ میں درج ہے …… دوسرا نسخہ میرے پاس ہے جسکو عنایت اللہ ولد حافظ امام بخش ۱۲۷۹ھ سنہ ہجری میں بمقام رہتک نقل کرتا ہے۔"

قطبی کا تیرہ ماسہ نہایت سہل اور عام فہم زبان میں لکھا گیا ہے اس کا وزن وہی ہے جو محمد افضل کے بارہ ماسہ کا ہے۔ تیرہ ماسہ اکرم رہتکی کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

آئے پھر اندرا جاڑے نگارا [۴۴] پیا بن حال کیا ہوگا ہمارا
اچانک توپ کی جوں رعد گرجا کڑک اوس کی جوسن کر رعد لرجا
ارے یہ رت کہاں سیں نکس آئی میری برہن کے دو لی آگ لائی
ادھر تو اندرنے نالے چلائے ادھر انکھیوں نے دو دریا بہائے
ارے قطبی کہاں تک ہوئے زاری مٹے ناہیں تمامی عمر خواری
ارے آخر ہوا آسا ڈھو سارا ملا ناہیں ابھوں تک پریم پیارا

چلو اب جیوڑے ڈھونڈھیں دلارا بناں ڈھونڈھن بنائے پی پیارا
اگر اسعی منی خواندۂ تو زمحنت پس چرا درماندۂ تو
ارے لوگو تمامی جگ میں جوہا مجھے بادل پنے سیں تھا بچھوہا
مرا دلدار تھا میرے ہی گھر ماہنہ بیٹھا اک بات کے اوٹے تھا پنہاں
پھرے میں تیرتھوں اور جگ لیا پھر کہیں پایا نہیں ہارا میں آخر

مدعی نے اس مضمون کے شروع میں جن تین سوالوں کا ذکر کیا ہے ان کا ایک تسلی بخش اور صحیح جواب بھی، ریاض الشعرا، مخزن نکات، تذکرہ شعرائے اردو اور بعد کے تمام تذکروں پر اکرم رہتکی کی تصنیف کو تقدم زمانی حاصل ہے۔ اکرم کی اس تصنیف میں افضل کی تصنیف، اس کے نام اور وطن کے بارے میں ان اشعار کو ملاحظہ کیجئے :۔

پریم قصہ ہوا ہے آخر یارو
تیرہ ماسا بھی اس کے تاں بچارو
بارہ ماسا ہوئے تھا اور سب کے
تیرہ ماسا ہوا جب اکرم قطب کے
بکٹ افسانہ کا ہے یہ تو بھیّا
دونوں کے تاں جتا ہے دو دی میّا
اوسیں افضل کہ جس کا ناؤ گوپال
کیا ہے نارنولی صاحبِ حال
اسے قطبی کہ اکرم کر ہے مشہور
زشعر و علم ہر دو ہست معذور،
ہزار و یک صد و چل ثلث دیگر
جو تھا تب سن ہجری مشک اذفر
محمد شاہ کی ہے بادشاہی

(بقیہ حاشیہ ص۱۱۱)

گیا بھر میں قطب کے پاس دوڑا — کہ جن کا ہے وطن حضرت سادھورا
مجھے اونھوں نے مرے گھر ماں بتایا — اونہاں سیں تب گھروں کو پھیر آیا
ہوا جیسا کہ آخر آد تے گھر — اگرچہ اوڈ چلا تھا لالے کے پر
ارے قطبی صبح کو ہوئے میلا — صبر کر ایک کر شب بھر اور اکیلا

اکرم کے "تیرہ ماسہ" میں اس قسم کے اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔ جن میں افضل کے "بارہ ماسہ" کی صدائے بازگشت ملتی ہے۔

سن تیرہ ماسی

اکرم رہتکی کے تیرہ ماسہ کے اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ قطبی معروف بہ اکرم رہتکی تیرہ ماسہ لکھتے وقت بارہ ماسہ کے پیش رو مصنف افضل (گوپال) نارنولی کو خراج عقیدت پیش کر رہا ہے اور کہہ رہا ہے کہ یہ دونوں "ماسے" دراصل "میا" یعنی محبت کی داستان پیش کرتے ہیں۔ قطبی اپنے تیرہ ماسہ کا سن تصنیف دیتے ہوئے صاف طور پر افضل کا نام گوپال بتاتا ہے اور اسے "نارنولی صاحب حال" سے یاد کرتا ہے۔

اس حوالے کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ بکٹ کہانی کے افضل کے بارے میں جو چند قدیم ترین شہادتیں ہیں ان میں سب سے قدیم ترین شہادت اکرم رہتکی ہی کی ہے۔

لیکن افضل کا ہریانہ یا اس کے نواح سے تعلق رکھنے کی مزید تائید والہ داغستانی کے تذکرے سے بھی ہوتی ہے جس نے نارنول کے بجائے پانی پت افضل کا وطن بتایا ہے۔ قائم کی دوسری روایت میں افضل کا وطن جھنجھانہ[۴۴] بتایا گیا ہے۔ اور تذکرۂ آفتاب عالمتاب میں تھانیسر لکھا ہے۔ پانی پت، جھنجھانہ، تھانیسر اور نارنول کے اطراف ایک دائرہ کھینچ دیجئے تو ان شہروں میں فاصلہ کا تفاوت میل سے زیادہ نہ ہوگا۔ افضل کے بارے میں اکرم رہتکی اور والہ کے بیان میں مجھے کچھ زیادہ تضاد نظر نہیں آتا۔ افضل باشندہ تو نارنول ہی کے تھے لیکن درس و تدریس کے سلسلے میں ان کا قیام پانی پت میں رہا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جھنجھانہ میں ان کی رشتہ داری رہی ہو۔ افضل کا "زنِ ہندو" سے معاشقہ والہ کی شہادت کے مطابق ادھیڑ عمر میں ہوا جبکہ وہ شاعر اور مدرس کی حیثیت سے متعارف ہو چکے تھے۔

"بکٹ کہانی" کی زبان پر ہریانی کا اثر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نارنول جو افضل کا وطن ہے وہ ہریانہ کے جنوب میں ہریانہ کا آخری شہر ہے اور راجستھانی زبان کے علاقے سے اس کی سرحد ملتی ہے علاقائی سرحد پر بولیاں اپنی ہمسایہ بولیوں سے زیادہ قریب اور متاثر ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے افضل کی زبان میں ہریانی پن نہیں دکھائی دیتا۔ بلکہ راجستھانی اور برج کا اثر نمایاں ہے۔

---

۴۴ جھنجھانہ کے بارے میں مولانا شیرانی نے لکھا ہے کہ میرٹھ سے قریب ہے دراصل جھنجھانہ میرٹھ سے نہیں بلکہ مظفر نگر سے قریب ہے اور ضلع مظفر نگر کی ایک تحصیل کیرانہ کا ایک گاؤں ہے۔ (شکیل)

اس تمام مواد کی روشنی میں اب افضلؔ کا الہ آبادی یا غازی پور زمانیہ یا پورب کے کسی اور علاقے سے تعلق رکھنا مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے اور "بکٹ کہانی" کی زبان اور عام ہندوستانی موسموں کو پورب سے منسوب کرنا اس سے بھی زیادہ مضحکہ انگیز۔

اکرم رہتکی کے اس اہم اور قدیم ترین حوالے کے بعد "بکٹ کہانی" افضل کے نام اور اس کے وطن کے بارے میں مزید تحقیق کی گنجائش رہتی ہے یا نہیں

دیکھیں، کیا کہتے ہیں اب اہلِ نظر ع

فکر و نظر

مدیر

مسعود حسین خاں

جلد ۱۱ شمارہ ۳

سنہ ۱۹۷۱ء

جلد ۱۱ شمارہ مسلسل نمبر ۴۳ شمارہ (۳)

قیمت سالانہ دس روپے علاوہ محصول ڈاک

قیمت فی پرچہ ڈھائی روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فکرونظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت قاضی شریف الحسن بلگرامی
شعبۂ لسانیات مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ کے پتے سے کی جائے

مسلم یونیورسٹی پریس علی‌گڑھ فون ۴۲۶

فکر و نظر

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱	پختونستان : ایک تاریخی تجزیہ	جناب سید حسن علی شاہ جعفری	۱
۲	قصہ مہر افروز و دلبر	جناب نثار احمد فاروقی	۲۴
۳	فارسی زبان کا ارتقاء	جناب آقائی علی اصغر حکمت	۴۵
۴	اسلام اور فنون لطیفہ	ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی	۵۶
۵	قواعد صرف و نحو زبان اردو (مصنفہ سید احمد خاں)	مرتبہ ڈاکٹر عبدالغفار شکیل	

سید حسن علی شاہ جعفری*

پختونستان : ایک تاریخی تجزیہ

سنہ ۱۹۴۷ع میں پاکستان کے وجود میں آنے سے ایشیائی سیاست میں، جو پہلے ہی مختلف عناصر کا مجموعہ تھی، ایک نئے مسئلہ پختونستان یا پٹھانستان کا اضافہ ہو گیا۔ پٹھانوں کے لئے ایک علحدہ خود مختار ریاست کا مطالبہ ابتدا ہی سے پاکستان اور افغانستان کے باہمی تعلقات کی نوعیت پر اثرانداز رہا ہے۔ پختونستان کے مطالبے کی بنیاد یہہ ہے کہ یہاں کے باشندے علحدہ حیثیت۔ قومیت۔ زبان اور معاشرت کے حامل ہیں اس لئے خود اختیاری حکومت کے حقدار ہیں۔ مطلوبہ علاقے کے حامیوں کے مطابق اس کا رقبہ تقریباً ایک لاکھ نوے ہزار مربع میل اور آبادی قریب پچاس لاکھ ہے۔ اور جو شمال میں کوہ پامیر سے جنوب میں بحر عرب اور ایران کی سرحد تک پھیلا ہوا ہے۔ جس میں شمال مغربی سرحد۔ بلوچستان اور قبائلی آبادی کے دوسرے کئی علاقے شامل ہیں[1]۔

برطانوی حکومت کے زمانے میں یہہ علاقہ برطانوی ہند میں شامل تھا اور تقسیم کے بعد پاکستان کا ایک حصہ قرار پایا۔ بظاہر پختونستان کا مسئلہ سطحی نوعیت کا معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی پوری اہمیت کا اندازہ، اس مطالبے کی تہ میں جو نظریئے کار فرما ہیں ان کا تاریخی جائزہ لینے سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس تحریک کی ابتدا کا الزام افغانستان پر عائد کیا جاتا ہے اور مورخین کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا اٹھارویں صدی کے وسط میں ہوئی جب درانی عہد سلطنت میں یہہ علاقے بادشاہت افغانستان میں شامل تھے[2]۔ احمد شاہ کی وفات کے بعد اندرونی خلفشار کا فائدہ اٹھا کر سکھوں نے ان پر قبضہ کر لیا لیکن وہ ان پر واقعی حکومت کبھی نہ کر سکے[3]۔ جب یہہ علاقے سکھوں کے ہاتھ سے نکلنے لگے تو برطانیہ نے ان پر اپنا اقتدار جما لیا۔ انتظامی مصلحت کی بنا پر ان علاقوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔

* لکچرار شعبۂ سیاسیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

پہلا حصہ جس میں پشاور اور اس پاس کے علاقے شامل تھے حکومت کی براہ راست ماتحتی میں رہا اور دوسرا حصہ جو اندرونی علاقے کی قبائلی آبادی پر مشتمل تھا غیر ملکی حکومت کی دسترس اندازی سے باہر رہا ۔ اس حصہ کو « یاغستان » یا آزاد سرزمین کہا جاتا تھا جہاں کسی کی حکومت نہیں تھی۔انگریز شاذ و نادر ھی اس حصہ میں مداخلت کرتے تھے ۔ اور چھوٹی چھوٹی امدادی رقمیں دے کر صرف اپنا اثر قائم رکھنے پر قانع تھے[۴] ۔

امیر دوست محمد کے زمانے میں افغانوں کو اس علاقے سے ازسرنو دلچسپی پیدا ھوئی امیر عبدالرحمن[۱] کے زمانے میں قومی اتحاد کے احساس نے اس جذبے کو اور قوت پہنچائی ۔ مقامی باشندوں سے امیر کی گہری دلچسپی کا نتیجہ یہہ ہوا کہ برطانوی مفادات سے تصادم کی نوبت آنے لگی ۔ سوات ۔ چترال با جوڑ اور اسمار کے علاقوں کا ان میں سے ہر ایک دعویدار تھا ۔ اس لئے ضرورت محسوس ھوئی کہ باہم سمجھوتہ کر لیا جائے ۔ دونوں حکومتوں میں طویل گفت و شنید کے بعد ۱۲ نومبر سنہ ۱۸۹۳ ع کو ڈیورینڈ سمجھوتہ ھوا جس میں ھندوستان اور افغانستان کی سرحدیں مقین کر دی گئیں[۵] یہہ امر قابل ذکر ھے کہ امیر اس سمجھوتے سے مطمئن نہیں تھا ۔ اس نے وقتی مصلحتوں کی بنا پر اسے مان لیا تھا لیکن بارھا اس بات کا اظہار کیا گیا کہ یہہ سمجھوتہ افغانستان کے مفاد کے خلاف ھے ۔ امیر نے اپنی نا خوشی کا اظہار گورنر جنرل کے نام ایک خط میں ان الفاظ میں کیا ۔

« اگر آپ ان (علاقوں) کو میری حکومت میں سے کاٹ کر علحدہ کردیں گے تو وہ آپ کے یا میرے لئے بےکار ھوں گے اور آپ ھمیشہ ان کے ساتھ لڑائی اور مشکلات میں اُلجھے رھیں گے اور وہ ھمیشہ لوٹ مار کرتے رھیں گے »[۶]

اس حد بندی کے بعد بھی ھندوستان کی سرحد میں رھنے والی قبائلی آبادی اور افغان حکمران کے باھمی نزدیکی تعلقات ختم نہ ھوسکے ۔ حکومت برطانیہ کو بھی اس کا بخوبی اندازہ تھا اور اس وجہ سے وہ اکثر وبیر، سوات اور چترال کی مقامی بغاوتوں کی ھمت افزائی کا الزام امیر افغانستان پر لگاتی رھتی تھی ۔ دوسری

طرف امیر افغانستان ہمیشہ اپنی بے تعلقی ظاہر کرکے برطانیہ کے جار حانہ عزائم سے قبائل کی ناراضگی کو بغاوت کے لئے ذمہ دار قرار دیتا تھا[۷] ۔

۹ نومبر سنہ ۱۹۰۱ء کو نئے گورنر جنرل لارڈ کرزن نے اس علاقے کے نظام میں ایک اور تبدیلی کی ۔ اس نے قبائلی آبادی کی ہمت افزائی کی غرض سے پانچ بندوبست شدہ اضلاع یعنی ہزارہ ۔ پشاور۔کوہاٹ بنوں اور ڈیرہ اسمعیل خاں کو صوبہ پنجاب سے علاحدہ کر دیا اور دوسری پانچ چھوٹی ایجنسیوں کو ان کے ساتھ ملاکر ایک نیا صوبہ «شمال مغربی سرحد» کے نام سے قائم کر دیا[۸] ۔ اس صوبے کو دو حلقوں میں تقسیم کیا گیا ۔ قبائلی حلقے کے اندر سے برطانوی فوجیں واپس بلالی گئیں اور نظم و ضبط کی ذمہ‌داری خود قبیلیوں کے سپرد کر دی گئی ۔ اس صوبے کے قیام کے بعد ابتدائی چند سالوں میں حالات معمول پر رہے اور صوبے میں کافی ترقی ہوئی ۔ ہندوستان میں جو حالات اور واقعات رونما ہوئے ان کا اثر اس نئے صوبے کے لوگوں پر نہیں ہوا چنانچہ سنہ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۱۹ء کی اصلاحات کی طرف ان لوگوں نے کوئی دھیان نہیں دیا ۔ ادھر برطانیہ کی طرف سے ہر ممکن کوشش کی جاتی رہی کہ قبائل میں خود اختیاری حکومت کا جذبہ نہ صرف قائم رہے بلکہ اور تیز ہوتا جائے[۹] تاکہ ایک طرف قبائلی ہندوستانیوں کے مطالبہ حقوق سے بے تعلق رہیں اور دوسری طرف اپنے جذبۂ خود مختاری کی بدولت افغانستان کے دعوئے اقتدار کے اثر سے محفوظ رہیں ۔

مندرجہ بالا بیان سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں ۔ اول یہ کہ کرزن کو ہی پٹھانوں کی علاحدہ ریاست کی تحریک کا اصل بانی سمجھا جاسکتا ہے کیونکہ کرزن نے ہی پٹھان خود مختاری کی موجودہ تحریک کی بنیاد ڈالی[۱۰] ۔ یہ اور بات ہے کہ وہ اپنے فعل کی اہمیت کو اس وقت پوری طرح نہ سمجھ سکا ہو دوم یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ سرحدی علاقہ اگرچہ ہندوستان کا حصہ تھا پھر بھی اس کو ہندوستان میں شامل نہیں سمجھا جاتا تھا ۔ جس زمانے میں ہندوستان اور افغانستان دونوں ایک ہی حکمراں کے ماتحت تھے اس وقت بھی قبائلی علاقے کو اندرونی خود مختاری حاصل تھی ۔ اس امر کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ غدر سنہ ۱۸۵۷ء میں ہندوستان میں ہندو مسلمان سب متحد ہوگئے تھے لیکن قبائلی لوگوں پر اس کا کچھ

بھی اثر نہیں ہوا ۔ اسی طرح سنہ ۱۸۹۷ ء میں پٹھانوں کی بغاوت کے وقت برطانوی حکومت اور ہندوستانیوں کے تعلقات ہموار رہے اور سرحد پار کے حالات کا ہندوستانیوں پر کوئی اثر نہیں پڑا ۔ یہی صورت حال بہت سی اندرونی ترقی اور سیاسی تغیرات کے باوجود سنہ ۱۹۴۷ ء تک جاری رہی ۔ چنانچہ تقسیم ہندوستان کے وقت انگریزوں نے قبائلیوں کو اختیار دیا کہ وہ چاہیں ہندوستان میں شامل ہوں چاہیں پاکستان میں ۔ حکومت افغانستان کو اس بات سے سخت اندیشے لاحق ہوئے ۔ اس نے اس موقع کو اپنے دعوے کے لئے موزوں سمجھتے ہوئے یہہ مطالبہ پیش کیا کہ مجوزہ رائے شماری میں ہندوستان اور پاکستان کے علاوہ قبائلیوں کو افغانستان کے ساتھ شامل ہونے کا بھی اختیار دیا جائے[11] ۔ ہندوستانی اور پاکستانی حلقوں پر اس مطالبہ کا رد عمل اچھا نہیں ہوا[12] ۔ حکومت برطانیہ نے اس مطالبہ کو سرسری طور پر نامنظور کردیا اور رائے شماری کے نتیجے میں قبائلی علاقہ نئی حکومت پاکستان میں شامل ہوگیا ۔[13]

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہندوستان اور افغانستان دونوں ہی اس علاقے کو اہمیت دیتے رہے تھے اور اسی بنا پر آزادی کے بعد بھی وزیر اعظم نہرو نے ایک موقع پر لوک سبھا میں تسلیم کیا تھا کہ بہت سے سرحدی علاقوں کے مستقبل اور وہاں کے باشندوں کے ساتھ ہمیں بھی دلچسپی ہے ۔ چاہے سیاسی اور بین‌الاقوامی حالات کچھ بھی ہوں ہماری دلچسپیاں ان کے ساتھ اس وجہ سے ہیں کہ ماضی میں ہمارے ان سے قریبی تعلقات رہے ہیں ۔ کوئی سیاسی تبدیلی ان پرانے تعلقات کی یادیں ہمارے دل سے مٹا نہیں سکتی[14] ۔

دوسری طرف افغانستان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ یہہ تعلقات صدیوں پرانے ہیں اور « قبائلی خود مختاری کا سوال افغانستان کے لئے بھی برابر کی اہمیت رکھتا ہے سرحدی قبائل میں اور ہم میں اسلام اور قبائلی رشتوں کی وجہہ سے باہم یگانگت ہے[15] » ۔ سنہ ۱۹۴۷ع میں اس علاقے کا پاکستان کے ساتھ الحاق ہو جانے کے بعد جب پختونستان کی تحریک سامنے آئی تو افغانستان نے پوری طرح اس کی حمایت شروع کردی ۔ افغانستان کے اس رویہ کو سمجھنے کے لئے یہہ ضروری ہوگا کہ کہ ہندوستان کی آزادی سے پہلے کے ہند ۔ افغانستان تعلقات اور ان میں سے ہر

ایک کے دعووں کی نوعیت کو سمجھا جائے ۔ افغان نظرئے کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ افغانستان کو قبائلی علاقوں سے دلچسپی ہونے کے باوجود پٹھانوں کی جداگانہ حکومت بنانے کا خیال کبھی بھی نہیں آیا ۔ اس کی خواہش صرف یہہ تھی کہ ڈیورنڈ لائن (Durand Line) پر نظرثانی ہوجائے کیونکہ اس کے نزدیک برطانوی ہند اور افغانستان کی سرحدیں غلط قائم ہوئی تھیں ۔ اسی نیت سے اس نے ایک طرف سنہ ۱۹۳۰ع کی گول میز کانفرنس میں اپنے دعوے کی پیروی کی[۱۶] اور دوسری طرف مقامی تحریکوں کی تائید بھی کی تاکہ ان لوگوں کی توجہ اپنی طرف قائم رکھے ۔ پٹھانوں کے لئے ایک علحدہ ریاست بنانے کی تحریک کی بنیاد افغانستان کی اس تائید اور حمایت میں تلاش کرنا درست نہ ہوگا ۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے چونکہ اس کا واقعی اقتدار ان علاقوں پر تھا اس لئے وہ ان کی کسی دوسری حیثیت کا خیال بھی نہیں کرتا تھا ۔ سرحدی علاقہ باقی ہندوستان سے الگ تھلگ تھا تاہم خود سرحد میں برطانیہ کی مخالفت کے جذبے کو مضبوط بنانے کے لئے ہندوستان کے کانگریسی حلقوں نے مقامی لیڈروں پر اثر ڈالنا شروع کر دیا تھا ۔ عبدالغفار خان رولٹ ایکٹ (Rowlatt Act) کی مخالفت کی تائید میں پہلے پہل سنہ ۱۹۱۹ع میں سامنے آئے ۔ اس کے ایک سال بعد ہی ہجرت کی تحریک نے پٹھانوں کے تخیل کو بھی بیدار کیا پٹھانوں کو انگریزوں سے دلی نفرت تھی اور ہندوستان کی تحریک میں ان کو اپنے جذبات کے اظہار کا موقع ملا اس لئے وہ ہندوستانیوں کے ساتھ برطانیہ کی مخالفت کی تحریک میں شریک ہو گئے ۔ ہندوستان میں جگہہ جگہہ ترقی دیکھ کر ان کو محسوس ہونے لگا کہ ان کو ترقی کے اسباب سے محروم رکھا جاتا ہے ۔ برطانیہ نے سنہ ۱۹۲۲ع میں صوبہ سرحد کے حالات معلوم کرنے کے لئے تحقیقات کی تو یہہ تسلیم کرنا پڑا کہ پٹھانوں کے دل میں «اصلاحات کی تمنائیں پوری طرح بیدار ہو چکی ہیں اور جو اصلاحات ہندوستان میں اور اور جگہہ ہو چکی ہیں ان سے کم پروہ مطمئن نہیں ہوں گے»[۱۷] پھر بھی اس بارے میں کوئی قدم نہیں اٹھایا گیا ۔ اور آزادی کی تحریک برابر زور پکڑتی رہی ۔ سنہ ۱۹۲۷ع میں عبدالغفار خان نے پختون جرگہ قائم کیا جس نے بعد میں « خدائی خدمتگار» یا ریڈ شرٹس (Red Shirts) کی شکل اختیار کرلی ۔ اگرچہ خدائی

خدمتگاروں کی یہہ نئی تحریک اگست سنہ ۱۹۳۹ع تک کانگریس میں شامل نہیں ہوئی پھر بھی حکومت برطانیہ کو شبہ تھا کہ ان دونوں میں باہم نزدیکی رابطہ ہے۔ اس کی وجہہ یہہ تھی کہ کانگریس نے شروع ہی سے گورنمنٹ کی سرحدی پالیسی پر تجویزیں منظور کرنی شروع کردی تھیں ۔ چنانچہ کراچی کے اجلاس منعقدہ سنہ ۱۹۳۱ع میں گورنمنٹ کی قبائلی معاملات میں مداخلت کی متفقہ طور پر مذمت کی گئی۔ تعاون اور مفاہمت کا یہہ جذبہ سنہ ۱۹۳۸ع میں مہاتما گاندھی کے نوشہرہ اور دیگر سرحدی علاقوں کے دورے کے وقت ظاہر ہوا ۔ استقبالیہ خطبے میں یہہ تسلیم کیا گیا کہ « ہماری عظیم ترین شخصیت یعنی عبدالغفار خاں کو آپ نے بہت متاثر کیا ہے اس تاثر اور رہنمائی کی بدولت ہی وہ جنگجو لوگوں کو ایک منظم جماعت بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ آپ نے آزادی کی اس جنگ کو اعلیٰ اخلاقی سطح پر پہنچا دیا ہے » ۔[18]

ہندوستان کو تقسیم ملک کی شرط پر آزادی ملنے کے فیصلے سے سرحدی لوگوں کو بڑی حیرت ہوئی۔ تقسیم کی تجویز اور اپنے مستقبل کے غیر یقینی ہونے نے ان کو برہم کر دیا۔ لیگ کا پرچار کہ « اسلام خطرے میں ہے » اور بہار اور دوسرے صوبوں میں فرقہ وارانہ فسادات کی خبریں ان کے کانوں تک پہنچ رہی تھیں۔ ہندوستان کی حمایت میں عبدالغفار خاں کے اعلانات کو مسلم یک جہتی اور اتحاد کے خلاف سمجھا جا رہا تھا۔ وہ لیڈر جن کو کانگریس کی حمایت حاصل تھی اس خوف میں مبتلا تھے کہ لوگ مسلم اور غیر مسلم حکومت کے انتخاب میں اپنی رائے مناسب طریقے پر استعمال نہ کر سکیں گے۔ گاندھی جی کو اس کا اچھی طرح احساس ہو گیا تھا اور انھوں نے مجوزہ رائے شماری میں « ہندوستان اور پاکستان کے الفاظ استعمال کرنے پر اعتراض کیا۔ ان کی دلیل یہہ تھی کہ اگرچہ کانگریس کوئی ہندو تنظیم نہیں ہے لیکن پٹھانوں کا دماغ اس فرق کو سمجھنے سے قاصر رہے گا ۔ اس لئے رائے شماری میں « پٹھانوں کے لئے بھی خود مختار حکومت » کو شامل کر لیا جائے۔[19] یہہ تحریک گاندھی جی کی طرف سے ہی تھی اور انھوں نے وائسرائے کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۸ ۔ ۲۹ جون میں اس کی تصدیق بھی کر دی انھوں نے لکھا « بادشاہ خان نے مجھے لکھا ہے کہ وہ اس منصوبے کی تعمیل کر

رہے ہیں جس پر میں نے آپ سے گفتگو کی تھی . . . . اور وہ منصوبہ «آزاد پٹھانستان» کی تحریک تھی ۔[۲۰]

ایک بار پھر گاندھی جی کے اثر سے مقامی کانگریس پارٹی کے اجلاس منعقدہ بنوں میں ۲۲ جون سنہ ۱۹۴۷ع کو تجویز پیش ہوئی جس میں خود مختار پٹھان ریاست کی اس طرح وضاحت کی گئی کہ پٹھانوں کا آئین جمہوریت ۔ مساوات اور سماجی انصاف کے اسلامی اصول پر مبنی ہوگا۔[۲۱] چونکہ حکومت ہند نے یہہ تجویز منظور نہیں کی اس لئے گاندھی جی نے ۳۰ جون سنہ ۴۷ع کے پرارتھنا کے جلسے میں مجوزہ رائے شماری کے پر امن بائیکاٹ کا اعلان کر دیا۔[۲۲] عبدالغفار خاں کو اس پر عمل کرنے کی ہدایت کرتے ہوئے گاندھی جی نے وضاحت کی کہ «اس غلط فہمی اور کشیدگی کی فضا میں اتنا ہی کافی ہے کہ خدائی خدمتگار کسی طرف بھی رائے نہ دیں اس بائیکاٹ سے پاکستان کو یقیناً فتح حاصل ہو جائے گی لیکن وہ فتح اخلاقی شکست کے ہم معنی ہوگی»[۲۳]

نہرو اور کانگریس کی مجلس عاملہ کے دوسرے ممبروں نے اس تجویز کو پسند نہیں کیا کیونکہ وہ بائیکاٹ کو غیر جمہوری اور بزدلی کی علامت سمجھتے تھے ۔ گاندھی جی کی نصیحت پر نکتہ چینی کرتے ہوئے نہرو نے بحث کی کہ «اس کا مطلب شمال مغربی سرحدی صوبے میں مسلم لیگ کو تسلیم کرنا ہوگا اور مسلم لیگ کی جدوجہد کے مقابلے میں ہتھیار ڈالنے کے مترادف ہوگا» ۔ نہرو نے مذید کہا کہ «جمہوری طریقوں سے لڑنے اور ہار جانے سے جو کمزوری ہوتی ہے وہ دیرپا نہیں ہوتی لیکن بغیر لڑے ہار مان لینے کا مطلب یہہ ہوتا ہے کہ نتائج کے خوف سے نیت میں کمزوری اور طاقت میں کمی ہے اور اس کا انجام یہہ ہوتا ہے کہ جو تنظیم کسی مسئلہ کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ ہو وہ آخرکار تباہ ہو جاتی ہے» ۔ ان وجوہ کی بنا پر نہرو نے اصرار کیا کہ ہمیں رائے شماری میں اس نعرے کے ساتھ شریک ہونا چاہئے کہ ہمارا مطالبہ صوبۂ سرحد میں زیادہ سے زیادہ آزادی اور خود مختاری حاصل کرنے کا ہے . . . . . . جب مغربی پنجاب میں پاکستان بن جائیگا اور صوبہ سرحد هندوستان سے منقطع ہو جائے گا تو اس انقطاع اور دیگر وجوہ سے لازمی طور پر اس کو بہت حد تک خود مختاری اور آزادی حاصل ہو جائے گی»[۲۴] نہرو

کی اس پر زور وکالت پر کسی نے دھیان نہیں دیا کیونکہ گاندھی جی کی نصیحت کے بعد سرحدی لیڈر کوئی دلیل اور حجت سننے کے لئے تیار نہیں تھے چنانچہ رائے شماری کا بائیکاٹ کر دیا گیا اور ایک علحدہ پٹھان ریاست کے قیام کا مطالبہ زور پکڑنے لگا۔ ۱۲ اگست سنہ ۱۹۴۸ع کو کئی آفریدی قبائل نے تره باغ میں جمع ہو کر پختونستان کے قیام کا اعلان کر دیا۔ اس نئی ریاست کے قیام کے اعلان میں ایک جگہہ کہا گیا:

«ہم پختونستان کی قومی اسمبلی کے ممبروں نے مکمل آزاد مسلم ریاست کا پہلا ڈھانچہ بنا لیا ہے جو تره (Tirah) کے بلند پہاڑوں میں قائم ہوگی۔ ہم امید ظاہر کرتے ہیں کہ قادر مطلق خدائے تعالےٰ کی مدد اور آزادی کے دلدادہ اور برادر پختونوں کی اعانت سے یہہ نیا پودہ تھوڑے ہی عرصہ میں بڑھ کر ایک بہت مضبوط درخت ہو جاے گا جو نہ صرف پختونستان کے لئے مفید ہوگا (جس کی حدیں چترال سے بلوچستان تک اور خیبر اور بولن سے دریاے انڈس کے کنارے تک پھیلی ہوئی ہونگی) بلکہ ترقی اور عالمی امن کے متعلق اپنی ذمہداریوں کو پورا کرے گا۔ »[۲۰]

اس اعلان کے بعد افغانستان واحد اور پہلا ملک تھا جس نے سب سے پہلے پختونستان کی خود مختار حکومت کو تسلیم کر لیا اور آج تک برابر پختونستان کی حمایت کرتا رہا ہے۔ یہہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ جب تک یہہ تحریک عملی شکل اختیار کرنے کے مرحلے میں رہی حکومت افغانستان نے اس کی امداد کے لئے کوئی عملی قدم نہیں اُٹھایا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت افغانستان کو اس علاقے سے ہمیشہ گہری دلچسپی رہی لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے گذشتہ سالوں میں اس کی طرف سے صرف ایک ہی خواہش کا اظہار ہوا اور وہ یہہ کہ ان علاقوں کو اپنی حکومت میں شامل کر لیا جائے۔ اِدھر مقامی لیڈر بھی بہت زور شور سے افغانوں کے ساتھہ شمولیت سے انکار کرتے رہے تھے۔ ڈاکٹر خان صاحب نے جو اس وقت صوبے کے چیف منسٹر تھے اس الزام کی تردید کی تھی کہ پٹھان لیڈروں کو افغانستان اپنا آلۂ کار بناکر فائدہ اٹھانا چاہتا ہے اور اس بات کی صفائی کرتے ہوئے نہرو کو لکھا تھا «ہم آپ کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم نے افغانستان میں شامل ہونے کا کبھی خیال نہیں کیا ہے۔ ہمیں یہ بھی پہلی مرتبہ معلوم ہوا ہے کہ

حکومت افغانستان نے سرکاری طور پر اس بارے میں حکومت ہند سے مراسلت کی ہے۔ ہماری حالت افسوسناک ہوگئی ہے ۔ یہ قدرتی بات ہے کہ افغانستان کی حکومت موجودہ صورت حال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش میں ہے [۲۶]

گاندھی جی نے بھی اپنی پرارتھنا کے جلسے میں ۳۰ جولائی ۱۹۴۷ء کو اسی قسم کی بات کہی انہوں نے کہا

«زیادہ سنگین الزام یہ ہے کہ بادشاہ خان افغانستان کے ہاتھوں میں کھلونا ہے میں سمجھتا ہوں کہ ان میں دورخی رویہ اختیار کرنیکی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وہ صوبہ سرحد کو افغانستان میں جذب نہیں ہونے دیں گے» [۲۷]

ان سب باتوں کے باوجود افغانستان نے اس تحریک کی تائید اور حمایت جاری رکھی۔ اس کے چند وجوہ مختصراً یہ ہوسکتے ہیں ۔

(۱) جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے افغان اس علاقہ کے کم سے کم کچھ حصوں کو اپنی حکومت میں شامل کرنے کے برسوں سے آرزومند رہے تھے انھوں نے رائے شماری کے وقت حکومت برطانیہ سے باضابطہ درخواست کی کہ ہمارے حقوق اور مفاد کو تسلیم کر لیا جائے لیکن جب ان کو اس مطالبے میں کامیابی نظر نہیں آئی تو انھوں نے خود مختار پٹھان ریاست کی تحریک کی حمایت غالباً اسی خیال سے شروع کردی کہ جب بھی ایسی جداگانہ ریاست وجود میں آئیگی تو وہ انجام‌کار افغانستان میں شامل ہوجائے گی یا کم سے کم اسکی دوستی کے ذریعہ وہ اس علاقے میں اپنے مفاد محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) افغانستان چاروں طرف دوسرے ملکوں کی سر زمین سے گھرا ہوا ہے۔ اس کو سمندر تک پہنچنے والے راستہ کی تلاش تھی ۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ دوسرے ملکوں کے ساتھ اپنے تعلقات اور تجارت کے معاملات میں برطانیہ کا دست نگر رہا ۔ عالمگیر جنگ کے بعد تبدیل شدہ حالات میں اس کو سمندر تک اپنا راستہ کھلا ہونے کی ضرورت زیادہ محسوس ہونے لگی قبائلی علاقے کے مستقبل کے بارے میں برطانیہ کا جو تجربہ ہو چکا تھا اس کی بنا پر حکومت افغانستان کو اندیشہ تھا کہ آئندہ نئی حکومت کے ساتھ زمانے کے حالات دیکھتے ہوئے اس کے تعلقات زیادہ خوش گوار نہ ہو سکیں گے ۔ محمد ہاشم وزیر اعظم افغانستان نے جب

جون سنہ ۱۹۴۷ع میں بمبئی آئے تو انہوں نے اعلان کیا کہ ہم نے حکومت برطانیہ کو بتا دیا ہے کہ ہمارے ملک کو سمندر تک پہنچنے کا راستہ میسر آ جانے کی بہت فکر ہے۔ انہوں نے مجوزہ رائے شماری کی بھی مخالفت کی۔ اسی زمانے میں دوسری طرف افغان مہاجرین کی ایک جماعت نے جو ہندوستان میں آباد ہو گئے تھے پونا میں خود مختار پختونستان کی حمایت کا اعلان کر دیا۔[۲۸]

چونکہ اپنے مطالبے کے پورا ہونے کے امکانات بہت ہی کم نظر آنے لگے اس لئے حکومت افغانستان نے خود مختار ریاست کے مطالبے کی حمایت شروع کر دی۔ بعد میں جب مجوزہ پختونستان کی حدیں اور زیادہ بڑھانے کا مطالبہ ہوا تو صاف ظاہر ہو گیا کہ اس چھوٹی سی خود مختار ریاست کے ذریعے افغانستان کا اصل مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے سمندر کا راستہ نکل آئے۔

(۳) افغانوں کی اس حمایت کی ایک غرض یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حکومت افغانستان کو پٹھان قبائل پر قریب سے نگرانی کے مواقع حاصل رہیں کیونکہ قبائل کی طاقت ہمیشہ کابل کی حکمراں جماعت کی قسمت کا فیصلہ کرنے میں بہت اہم کردار ادا کرتی رہی ہے۔[۲۹] پٹھانوں کے لئے خود مختار ریاست کے مطالبے کی حمایت کر کے حکومت افغانستان کو قبائل سے اپنے تعلقات بہتر ہونے کی بھی امید تھی۔

آزادی کے بعد سے افغان حکومت نے پٹھانوں کی ایک جداگانہ حکومت کا وجود تسلیم کر لیا ہے اور اس کو بہت زیادہ اہمیت دے رکھی ہے۔ یہ مسئلہ نہایت نمایاں حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ اور افغانستان و پاکستان کے درمیان نزاع کا واحد سبب بنا ہوا ہے۔ کافی عرصہ پہلے سنہ ۱۹۴۷ع ہی میں افغانستان نے اپنی ناراضگی کا اظہار اس طرح کر دیا تھا کہ اقوام متحدہ میں پاکستان کی شمولیت کے خلاف تنہا ووٹ دیا تھا۔ نیز ہر قومی اہم تقریب پر دوسرے ملکوں کے ساتھ ساتھ پختونستان کا ذکر کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ افغانستان حکومت کے سرکاری نقشے میں افغانستان کی سرحد پر پاکستان کے بجائے پختونستان کا نام درج کیا گیا۔ افغانستان کا اس مسئلے سے گہرا تعلق اُس وقت اور بھی واضح ہو گیا جب سنہ ۱۹۶۵ع کی ہند۔ پاک جنگ میں حکومت افغانستان نے پشاور پر ہندوستانی بمباری کے خلاف احتجاج کیا کیونکہ وہ اس علاقے کو پختونستان کا علاقہ سمجھتی تھی۔[۳۰]

دوسری طرف جیسے جیسے افغان حکومت اس مطالبے کی حمایت پر زور دیتی گئی ویسے ویسے ہندوستانی اپنا قدم پیچھے ہٹاتے گئے یہاں تک کہ کچھ عرصہ کے لئے آنے والے سالوں میں حکومت ہند نے کبھی پختونستان کی حمایت کا اعلان کرنا ترک کر دیا ۔ ہندوستان کی اس دست برداری کے وجوہ حسب ذیل ہو سکتے ہیں ۔

(i) اس مسئلہ کے زبردست حامی گاندھی جی کا انتقال ہو چکا تھا ۔ ہندوستان کی قومی تحریک کے دوسرے رہنما جو آزادی کے بعد ملکی معاملات میں بر سر اقتدار آئے وہ اس کے زیادہ درپے نہیں ہوئے ۔ دراصل ان میں سے بعض تو پہلے ہی اپنے اختلاف کا اظہار کر چکے تھے اور اخلاقی طور پر وہ اپنی بات پر قائم رہنا ضروری سمجھتے تھے ۔[۳۱] اس بارے میں مزید پیچیدگی ڈیورنڈ لائن کی سرحد کی قانونی حیثیت نے پیدا کر دی اس لئے کہ ہندوستان اس وقت تک اس لائن کو تسلیم کئے ہوئے تھا ۔[۳۲] اور اب یکایک اپنا موقف بدلنے میں اس کو تامل تھا ۔

(ii) ہندوستان کی نئی حکومت اپنے خانگی مسائل میں بہت زیادہ الجھی ہوئی تھی اور بین‌الاقوامی معاملات میں اپنا کردار واضح کرنا چاہتی تھی ۔ فرقہ‌وارانہ فسادات تمام ملک میں ہو رہے تھے ۔ دیسی ریاستوں کا مشکل مسئلہ درپیش تھا اور دوسری عالمگیر جنگ کے فوراً بعد ہی سرد جنگ شروع ہو چکی تھی ۔ بہت سے قومی اور بین‌الاقوامی اہم مسائل میں سے یہ چند مشکلات تھیں جن کی وجہ سے حکومت کو پختونستان کے مسئلہ میں دلچسپی لینے کی مہلت نہ تھی ۔

(iii) ہندوستان کی خواہش تھی کہ پاکستان کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم ہو جائیں ۔ پختونستان کے معاملے میں خاموشی اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگرچہ ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات میں قدرتی طور پر نفرت اور حسد کا جذبہ کار فرما تھا تاہم دونوں ملکوں کے کچھ مشترکہ مسائل ایسے تھے جن کا تقاضہ تھا کہ آپس کے تعلقات بہتر ہوں ۔ نہرو لیاقت معاہدہ اسی سمت میں ایک قدم تھا ، چونکہ پختون تحریک کی حمایت اس معاہدے کے منافی ہوتی اس لئے حکومت ہند اس معاملے میں مداخلت سے باز رہنا ہی مناسب سمجھتی تھی ۔[۳۳]

(iv) پختونستان کی تائید میں قبائل کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ حکومت کی پالیسی کشمیر کے بارے میں تزبزب تھی ۔ حکومت نے پختونوں کی پوزیشن کی

اھمیت جنگی مصلحتوں کے اعتبار سے پوری طرح نہیں سمجھی اور اس طرح اس علاقے کو نظر انداز کرکے سخت غلطی کی ۔ حالانکہ گورنمنٹ کو علم تھا کہ قبائلی کشمیر کی لڑائی میں شریک تھے پھر بھی ان کی خوشدلی حاصل کرنے کے لئے کوئی قدم نہیں اٹھایا ۔ وہ پاکستان کی طرف سے کشمیر کے لئے خطرے کو ھندوستان کے لئے خطرہ نہیں مانتی تھی ۔ بجائے اس کے کہ پختونوں کے مطالبے کی حمایت کر کے ان سے تعلقات بہتر کرنے کی کوشش کی جاتی حکومت سارا الزام پاکستان پر ھی رکھتی تھی اور پاکستان ھی سے مطالبہ کرتی تھی کہ وہ پٹھانوں کو قابو میں رکھے ۔ دوسری بات یہہ تھی کہ حکومت کو پختونستان کی واضح طور پر حمایت کرنے میں اس لئے بھی تامل تھا کہ کہیں اس کا مطلب یہہ نہ نکال لیا جائے کہ اس نے کشمیر کے اس حصے سے دست برداری دیدی ھے جو مجوزہ پختونستان کے علاقہ میں شامل کیا جاتا تھا ۔

سنہ ۱۹۵۶ع میں لوک سبھا میں ایک سوال کا جواب دیتے ھوئے پنڈت نہرو نے اس بات کو تسلیم کیا کہ چترال پرجو مجوزہ پختونستان کا بھی ایک حصہ ھے کشمیر کا اقتدار قائم ھے کیونکہ حکومت ھند اور جموں اور کشمیر کے مہاراجہ کے درمیان جو سمجھوتہ ھوا تھا اس میں اس وقت کشمیر کے پورے حصے شامل تھے ۔[۳۴]

اس کے علاوہ پاکستان نے کشمیر کا محاذ کھول کر اور وھاں حق خود اختیاری کے اصول کی بنیاد رکھکر بھی ھندوستان کو اس سے باز رکھا کہ وہ پختونستان کے علاقے کے لوگوں کے لئے حق خود اختیاری کی حمایت کر سکے ۔ اس کو معلوم تھا کہ ھندوستان نے یہہ مطالبہ اس وقت پیش کیا تھا جب اسے یہہ یقین ھو گیا کہ یہہ علاقہ اس کے ھاتھ نہیں آ سکے گا ۔ ھندوستان اگر اس تحریک کی مزید ھمت افزائی کرتا تو پاکستان کے لئے ایک مصیبت کھڑی ھو جاتی ۔[۳۵] پاکستان کی چال یہہ تھی کہ کشمیر کے مسئلہ میں الجھہ کر ھندوستان کو پختونستان کے بارے میں کچھہ کہنے کا موقع ھی نہ مل سکے ۔ آزادی سے پہلے ھندوستان کا منشاء یہہ تھا کہ پختونوں کو یہہ اختیار دیدیا جائے کہ وہ چاھیں تو پختونستان بنالیں اس لئے اب پاکستان کو یہہ موقعہ مل گیا کہ وہ اسی اصول (حق خود اختیاری) پر کشمیر میں عمل کرنے کا ھندوستان سے مطالبہ کرے ۔

پاکستان کی یہ بھی کوشش تھی (خواہ براہ راست نہ سہی) کہ ہندوستان اور افغانستان میں اختلاف رائے پیدا ہو جائے کیونکہ پاکستان کو اندیشہ تھا کہ ان دونوں ملکوں کے نزدیکی تعلقات کا اثر اس کے مفاد کے خلاف پڑے گا ۔ اس میں شک نہیں کم سے کم وقتی طور پر ہی سہی حکومت پاکستان کو ان دونوں مقاصد میں کامیابی حاصل ہو گئی ۔ یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر حکومت نے بہت عرصہ تک پختون تحریک کی حمایت میں کوئی اعلان نہیں کیا ۔

حکومت ہند کو اس مسئلہ کی اہمیت کا بہت دیر سے اس وقت احساس ہوا جب پاکستان سے تعلقات بہتر کرنے کی کوششوں میں اس کو ناکامی ہوئی ۔ جب ہند اور چین کے تعلقات بگڑنے لگے اور سنہ ۱۹۶۲ع میں باہم جنگ چھڑ گئی اور کشمیر کے بارے میں پاکستان اور چین کی سازش بھی ظاہر ہو گئی تب حکومت ہند کو دوستوں کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ لیکن حکومت ہند نے پختونستان کی طرف پھر بھی کوئی توجہ نہیں کی ۔ اس کے بعد سنہ ۱۹۶۵ع میں پاکستانی حملے سے حقیقت اور بھی واضح ہو گئی ۔ اس وقت حکومت ہند نے جلدی سے پختون تحریک کی حمایت کا اعلان کر دیا ۔ ایک سوال کے جواب میں اس وقت کے وزیر خارجہ دنیش سنگھ نے پختون قوم کی جائز خواہشات کی حمایت میں بیان دیا ۔ اس وقت ایک ممبر نے خصوصیت سے سوال کیا کہ « حکومت تحریک پختونستان کی کس طریقے پر حمایت کرنے کا ارادہ رکھتی ہے ۔ کیا وہ ہندوستان میں آزاد پختون حکومت قائم کرے گی یا ان کو مالی امداد دے گی یا اپنے پیغامی بھیجے گی یا اور کوئی قدم اٹھائے گی » ۔ حکومت کی طرف سے اس کا کوئی واضح جواب نہیں دیا گیا ڈپٹی منسٹر نے صرف اتنا کہا کہ « جہاں تک حمایت کا تعلق ہے حکومت نے اعلان کر دیا ہے کہ اس کی ان کی جائز خواہشات کے ساتھ ہر گو نہ ہمدردی ہے اب یہ آئندہ حالات کے رونما ہونے پر منحصر ہے کہ کیا قدم اٹھایا جائے اور کس عمل کی ضرورت ہے » ۔ جب ایک دوسرے ممبر نے مزید وضاحت چاہی تو دنیش سنگھ نے تشریح کرتے ہوئے کہا کہ « وہاں ایک ادارہ ہے جس کو جرگہ کہتے ہیں یعنی پختون جرگہ یا کچھ ایسا ہی نام ہے اس میں کچھ ہندوستانی شہری بھی شامل ہیں اور کچھ افغانستانی اور کچھ پختون علاقے کے لوگ ہیں ۔ ہم نے ان سے

کسی خاص طریقہ امداد کے بارے میں بات چیت نہیں کی ہے نہ انہوں نے کسی خاص قسم کی مدد کی درخواست کی ہے " ۔[۳۶]

پاکستانی حملے کے بعد پختونستان کی طرف عام توجہ پیدا ہونے سے یہہ یقین ہونے لگا ہے کہ یہہ محض پاکستان کو پریشان کرنے کا ایک ذریعہ ہے ۔ اور اس مسئلہ کی صرف ہند و پاکستان کے تعلقات کے سلسلہ میں ہی اہمیت ہے ۔ اس حمایت کی وجہہ تلاش کرنے میں یہہ خیال کیا جانا کہ یہہ ہندوستانیوں کی پختونستان کے رہنماؤں کے ساتھ فطری ہمدردی کا نتیجہ ہے یا اس میں افغانوں کے ھاتھ مضبوط کرنے کا جذبہ کار فرما ہے ۔ بے سود ہے ۔ یہہ تحریک تو حکومت ہند کی حمایت کے بغیر بھی ایک عرصے سے جاری تھی ۔ یہاں ایک سوال پیدا ہو سکتا ہے جیسا کہ عبدالغفار خان نے ایک دوسرے سلسلہ میں اٹھایا ہے کہ جب پاکستان پختونستان کی جنگ آزادی لڑنے والوں پر ظلم و ستم ڈھا رھا تھا تو ہندوستانیوں کی پختونوں کے ساتھ محبت کو کیا ہو گیا تھا ۔ اس کا ایک ہی جواب ہو گا جیسا ہم دیکھ چکے ہیں حکومت ہند اپنے تعلقات پاکستان سے بہتر کرنے کی فکر میں لگی ہوئی تھی اور اس طرح یہہ الزام کسی حد تک ثابت ہو جاتا ہے کہ ہندوستان کی طرف سے پختونستان کی تائید محض پاکستان سے تعلقات کی ایک کڑی ہے ہندوستان کی اس نیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن اس سوال پر مندرجہ ذیل حالات کی روشنی میں غور کرنا مناسب ہوگا ۔

(۱) حکومت نے کشمیر کے بارے میں مضبوط روش اختیار کر لی ہے ۔ اس روش کی پختونستان کے تعلق سے دوگونہ اہمیت ہے ۔ اول یہہ کہ حکومت ہند اس معاملہ میں بہت حساس اور ہوشیار رہی ہے لیکن کشمیر کی آئندہ حیثیت کے بارے میں پہلے اس کا کوئی واضح موقف نہیں تھا (جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے مجوزہ پختونستان میں پاکستان کے مقبوضہ کشمیر کے کچھ علاقے بھی شامل تھے جن کی حکومت ہند دعویدار ہے اس لئے یہہ ڈر تھا کہ پختونستان کی حمایت کا یہہ مطلب نہ سمجھ لیا جائے کہ ہندوستان کا موقف کشمیر کے بارے میں تبدیل ہو گیا ہے) لیکن اس عرصہ میں حکومت کشمیر کے (Status) حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں کر پائی اور موجودہ حالات کے تحت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت نے موجودہ صورت

حال کو مان لیا ہے لہذا اب اس کو پختونستان کی حمایت کرنے میں کوئی تامل نہیں ہونا چاہئے ۔

(۲) کشمیر کے ساتھ حکومت کے تعلق کے علاوہ یہہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ حکومت اس علاقے کی آبادی کے ذریعے دوست قوموں کا حلقہ کشمیر کے چاروں طرف قائم کرنے کی خواہش مند ہے ۔ مجوزہ پختونستان جنگی مصالح کے اعتبار سے کشمیر کے لئے اہمیت رکھتا ہے ۔ پاکستان نے ہر موقع پر پختونوں سے کشمیر میں گڑبڑ پھیلا نے کا کام لیا ہے حکومت ہند پختونوں کی حمایت کر کے ان لوگوں سے براہ راست تعلق قائم رکھنا چاہتی ہے ۔ اس طرح پختونوں کی دل میں ہندوستان کی حمایت اور دوستی کا جذبہ پیدا ہونے کی صورت ہے ۔ اس لئے پختونوں کی حمایت کر کے حکومت کو کشمیر کے معاملے میں خود اپنی مطلب برآری کی بھی امید ہے ۔

(۳) ہندوستان سے چین کے جس قسم کے تعلقات ہیں ان کے لحاظ سے بھی پختونوں سے دوستی قائم رکھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چین کے تعلق کے سلسلہ میں جنگی مصلحت کے اعتبار سے پختون اہم حیثیت رکھتے ہیں نیز ان کی اقتصادی پسماندگی کو دیکھتے ہوئے یہہ امکانات ہیں کہ دشمن ان کو آلۂکار بناکر بیجا فائدہ اٹھائے پاکستان سے چین کے بڑھتے ہوئے دوستانہ تعلقات اور ان دونوں سے ہندوستان کی مخالفت کی بنا پر اس علاقے کو مزید اہمیت حاصل ہو گئی ہے ۔[۳۷] ان حالات میں پختون تحریک کی حمایت کرکے ہندوستان کو ایک قابل اعتماد قوم کی دوستی مل سکتی ہے جس پر بھروسہ کیا جا سکے ۔ اس کے ساتھ ساتھ افغان حکومت نے اس مسئلہ کو انتہائی سنجیدگی سے اپنا لیا ہے اس لئے حکومت ہند افغانستان کی تائید کرکے اپنے ایسے پڑوسی کے ساتھ دوستانہ تعلقات کی نئی راہیں نکال سکتی ہے جس کی طرف سے زیادہ عرصہ تک تغافل مناسب نہیں ہے ۔[۳۸]

ہند کے لئے کشمیر اور افغانستان کے لئے پختونستان کے مسئلے نے بڑی نازک صورت اختیار کرلی اور دونوں حکومتیں ان معاملات میں ایک دوسرے کی تائید کرنے سے اس لئے اجتناب کرنے لگیں کہ خود ان کے ذاتی دعوے پر ان کا برا اثر نہ پڑے ۔ بعض اوقات ایک مشترکہ اصول یعنی حق خود اختیاری درمیان میں آجانے سے

الجھن پیدا ہو کر غلط فہمی کا سبب بن جاتی تھیں ۔ ایک مرتبہ جب اقوام متحدہ میں افغانستان کے مستقل نمائندے نے پختونوں کے لئے حق خود اختیاری کا مطالبہ کیا تو پاکستان پر یہہ الزام لگایا کہ وہ متضاد پالیسی اختیار کئے ہوئے ہے اور جو حق کشمیریوں کو دلائے جانے پر اصرار کرتا ہے وہی حق پختونوں کو دینے کے لئے خود تیار نہیں ہے ۔[۳۹] اس طرح افغانستان نے ایک معنی میں ہندوستان کی تائید کی ۔ لیکن بعض وقت افغانستان نے کشمیر کے بارے میں ہندوستان کی بحث کا مطلب غلط سمجھکر یہہ افسوس ظاہر کیا کہ «چونکہ بد قسمتی سے ہندوستان کشمیر کے معاملے میں اصول خود اختیاری کو قابل عمل نہیں سمجھتا اس لئے اس کا خیال ہے کہ پختونستان کے لوگوں کو بھی اس حق سے محروم رکھا جائے » ۔[۴۰]

جہاں تک مقامی باشندوں کا تعلق ہے پختونستان کے بارے میں ان کے خیالات کے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس علاقے کے لوگ طبعاً آزادی پسند واقع ہوئے ہیں مگر اس سے یہہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ اپنی ایک علحدہ ریاست بنانے کے دل سے آرزو مند ہیں ۔ سنہ ۱۹۴۷ع میں جب اس علاقے کا الحاق پاکستان کے ساتھ ہونے والا تھا تو صوبے کے متفقہ لیڈر کی ہدایت پر تقریباً پچاس فیصدی لوگوں نے ہندوستان اور پاکستان میں سے ایک کو پسند کرنے کی رائے شماری میں حصہ لینے سے انکار کر دیا تھا ۔ پاکستان سے الحاق کے بعد حکومت پاکستان نے ایک طرف تو ڈاکٹر خان کی وزارت کو برطرف کرکے اپنے مخالف مقامی لیڈروں کو جیل میں ڈال دیا اور دوسری طرف اس علاقے کو ترقی دینے کی ضرورت پر زور دے کر کارروائی شروع کر دی ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کشمیر کا جہاد بھی اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ایک قدم تھا تاکہ اس تدبیر سے جنگجو قبائلیوں کی توجہ آزاد پختونستان کے مطالبے کی طرف سے ہٹ جائے ۔

پختونستان تحریک کے سر براہ خان عبدالغفار خان کے خیالات کبھی اس مسئلہ پر واضح نہیں ہوئے اور اکثر ان میں تضاد پایا جاتا تھا ۔ مثلاً سنہ ۱۹۴۷ع کی رائے شماری کے مقاطعہ کی وجہ یہہ بتائی گئی تھی کہ اس میں آزاد پختونستان

کے لئے رائے دینے کی گنجائش نہیں تھی - لیکن پاکستان کے ساتھ اس علاقے کے الحاق کے بعد ہی خان عبدالغفار خان نے ایک مقام پر بیان دیا کہ « میں پٹھانستان چاھتا ھوں اور یہ پٹھانستان پاکستان کے اندر ھی ھو گا - اسی طرح جس طرح سندھی لوگ سندھ چاھتے ھیں اور پنجابی پنجاب » ایک اور مقام پر بھی انھوں نے کہا « پٹھانستان یا پختونستان پاکستان کے اندر ایک خود مختار علاقہ ھوگا - یہ پٹھانوں کے لئے اسی طرح ھوگا جس طرح سندھ سندھیوں - پنجاب پنجابیوں اور بنگال بنگالیوں کے لئے ھے - شمال مغربی سرحدی صوبہ انگریزوں کی ایک جدت تھی جسے اب قائم رکھنے کی ضرورت نہیں ھے -»[۴۱]

پختونستان کا جو تصور افغانستان نے قائم کیا تھا اس کی تائید عبدالغفار خاں کے خیالات میں کہیں نہیں ملتی ھے جیل سے رھائی کے بعد جب سنہ ۱۹۶۴ ع میں عبدالغفار خان ھجرت کرکے افغانستان گئے اس وقت افغانستان کے آزاد پختونستان کے مطالبے اور عبدالغفار خاں کے خیالات میں پہلی مرتبہ ھم آھنگی نظر آئی - افغانستان میں مختلف مقامات پر عبدالغفار خان نے اپنی تقریروں میں پختونستان کا نظریہ واضح طور پر بیان کیا جس سے محسوس ھوتا تھا کہ اب ان کے نظرئیے میں تبدیلی آگئی ھے - ایک تقریر میں انھوں نے کہا کہ :

« میری ایک بڑی آرزو ھے - ایک عظیم خواب ھے میں چترال اور بلوچستان کے تمام پٹھان قبائل کو ایک برادری میں منسلک دیکھنا چاھتا ھوں - »[۴۲]

مگر اس کے چند ھی سال بعد جب وہ ھندوستان آئے ھوئے تھے اور پاکستان کے صدر نے ۱۹۵۵ ع میں قائم شدہ وحدت (One Unit) کی شکست کا اعلان کیا تو عبدالغفار خان نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ھوئے کہا کہ اس سے پختونستان کی مانگ کسی حد تک پوری ھو جاتی ھے - مشرقی بنگال کی حالیہ شورش کے بارے میں عبدالغفار خاں کی نیم خاموشی سے بھی اس بات کی نشاندھی ھوتی ھے کہ وہ پاکستان کی سالمیت کو شکست کرنا نہیں چاھتے -

عبدالغفار خاں آج کل افغانستان میں مقیم ھیں - اس سلسلہ میں یہ بات خالی از دلچسپی نہ ھوگی کہ حال میں حکومت افغانستان نے بھی پاکستان کے ساتھ تعلقات بہتر بنانے کی کوشش میں پختونستان کے مسئلہ پر ایک حد تک خاموشی اختیار

کرلی ھے ۔ چونکہ وہ ۲۲ سال کی طویل مدت میں اس مطالبے کی حمایت کرتی رھی ھے اور سرکاری طور پر پختونستان کو تسلیم کر رکھا ھے اس لئے اھم سرکاری تقریبات میں پختونستان کا نام اب بھی لیا جاتا ھے مگر مبصرین محسوس کرتے ھیں کہ اس میں پہلی سی گرمی نہیں رھی ھے ۔

جہاں تک حکومت ہند کا سوال ھے اس کا موقف مقامی لیڈروں خصوصاً عبدالغفار خاں سے ھمدردی کررھا ھے ۔ ایسے حالات میں جبکہ مقامی لیڈر پاکستان میں شامل رہ کر ھی اندرونی خود مختاری سے مطمئن ھوتے نظر آتے ھیں ، افغانستان کے پیدا کردہ پختونستان کے نظرئیے کا مستقبل تاریک نظر آتا ھے ۔

حواشی

۱ اس مطالبہ کے بارے میں افغانستان کے دعوے کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ
ہو « پاکستان کے خلاف افغانستان کے دعوے »

Asiatic : Review (July 1950) pp. 1104-08

اور « افغانستان کا دعویٰ پختونستان »

Egptian Economic and Political Review Vol. 2 No 8 pp. 15-19; 35-56

۲ اس موضوع پر بہت دلچسپ مطالعے ہوئے ہیں جو ایک رخی کہانیوں پر مبنی
ہیں ۔ ان میں نمایاں تصنیفات ولف کیروکی ہے جس کا نام ہے

The Pathans 550 Bc, to A. O. 1957, London, 1958 pp. 521

۳ سکھ حکمرانوں نے ناقابل حل مشکلات کا اقبال کیا ہے جو اس علاقے میں
ان کو پیش آئیں ایک موقعہ پر رنجیت سنگھ نے خود پشاور کے لئے کہا تھا
کہ « یہ خنجروں کا ہار ہے جو میرے گلے میں پڑا ہوا ہے » حوالے
کے لئے دیکھئے ۔ Arnold Fletcher;

Afghanistan; Highway of Conquest, New York, 1965 p. 80

۴ الاؤنس جس کو « مواجب » کہا جاتا تھا طریق حکومت کا اہم جز تھے ۔
ان ابتدائی ایام میں قبائل کسی معنی میں رعایا نہیں تھے ۔ نہ کوئی قانون
نافذ تھا اور نہ کوئی عدالتی چارہ جوئی ہو سکتی تھی ۔ Olaf Caroe *Op Cit* p 349

۵ حد بندی کی تفصیلات اور معاہدے کے مضمون کے لئے ملاحظہ ہو ۔

C. U. Aitchison.

A Collection of Treaties, Engagements and Sanads relating to India and Neighbouring Countries,

۶ Amir Abdul Rahman *The Autobiography* Vol I London 1900 p 156

۷ بعد میں اس کی تصدیق تھور بور Thor bore فنانشل کمشنر پنجاب نے بھی کردی
اس نے تسلیم کیا ،کہ « یہ شورشیں گورنمنٹ کے جارحانہ عزائم کی پالیسی کا
نتیجہ تھیں » حوالہ کے لئے ڈی پی سنگھل کی مندرجہ ذیل کتاب ملاحظہ ہو ۔

India and Afghanistan A study of Their Diplomatic Relations 1876-1907, Queensland 1963 p. 162

۸ James. W. Spain; *The Pathan Borderland,* The Hague 1963 p. 149

۹ North West Frotier Province Administration, Report Quoted in *Ibid* p. 137

۱۰ جیسا کہ آپ دیکھینگے یہی وہ علاقہ تھا جس میں خود اختیاری حکومت کی تحریک پھیلنی شروع ہوئی جو بعد میں پاکستان اور افغانستان کے تعلقات میں خلش کا باعث ثابت ہوئی ۔

۱۱ افغان نوٹ مورخہ ۳ جولائی ۱۹۴۷ع سے اس نظرئے کی تائید ہوتی ہے کہ افغان حکومت کو پٹھانوں کی جداگانہ حکومت کا کوئی خیال نہیں تھا ۔

۱۲ کانگریسی نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے ہوئے ایک مشہور روزانہ اخبار نے لکھا کہ « یہ دوسرے ملک کے اندرونی معاملات میں کھلی مداخلت ہے »

The Hindustan Times (Delhi), 4 July 1946

مسلم لیگ کے ایک روزانہ اخبار نے اعلان کیا کہ « پاکستان اپنے خانگی معاملات میں کسی غیر ملکی طاقت کی (خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم) مداخلت برداشت نہیں کرسکتا »

The Dawn (Delhi), 4 July 1946

۱۳ عبدالغفار خاں کی رہنمائی میں خدائی خدمت گاروں کے احتجاج اور بعد میں بائیکاٹ کے باوجود ٦ جولائی سے ۱۹ جولائی ۱۹۴۷ع تک رائے شماری کی گئی ۔ بائیکاٹ کے نتیجے میں صرف ۹۹ . ۵۰ فیصد ووٹروں نے اپنی رائے کو کام میں لیا ۔ ہندوستان اور پاکستان میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا تھا ، اس میں سے پاکستان کو دو لاکھ نواسی ہزار دو سو چوالیس ووٹ ملے اور ہندوستان کو صرف دو ہزار آٹھ سو چوہتر ۔ *New York Times*, 21 July 1947

۱۴ جواہر لال نہرو کا بیان مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۵۰ع ملاحظہ ہو ۔

J. L. Nehru; *India's Foreign Policy, Selected Speeches 1946-61,* New Delhi p. 289

۱۵ بادشاہ نادر شاہ کا بیان جس کا حوالہ محمد علی کی کتاب ذیل میں درج ہے ۔

Mohammed Ali : *Progressive Afghanistan,* Lahore 1933, pp. 216-217

۱٦ B. Shiva Rao, Conflict Beyond Indus *The Nation* (New York) 16 July 1949.

North West Frontier Enquiry Report p. 22, quoted in
James, W. Spain, *Op. Cit.* p. 164 ۱۷

۱۸ Quoted in D. G. Tendulkar; *Mahatma; Life of M. K. Gandhi* Vol IV
Bombay; 1953 p. 386.

۱۹ لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۱۱ - ۱۰ جون سنہ ۱۹۴۷ع میں گاندھی نے اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کیا - «مجھے اندیشہ ہے کہ ہندوستان اور پاکستان میں سے کسی ایک کو پسند کرنا بغیر یہہ جانے ہوئے کہ ان میں سے ہر ایک کی حقیقت کیا ہے ، نامناسب ہوگا -»

Gandhi's Correspondence with the Government 1944-47
Navajivan, Ahmedabad, 1959 p. 257

۲۰ *Ibid* p. 374

۲۱ *New York Times*, 23 June 1947

۲۲ D. G Tendulkar
Op. C.t. Vol VII pp. 27-30

اس سے بھی پہلے گاندھی جی نے بائکاٹ پر عمل کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا - وائسرائے کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۹ - ۲۸ جون سنہ ۱۹۴۷ع میں لکھا تھا «اس تحریک (جداگانہ پٹھان ریاست) میں وہ (عبدالغفار خاں) ناکام ہو چکے ہیں - اس لئے رائے شماری کی کارروائی ان کے پیروں کی کسی مداخلت کے بغیر جاری رہے گی اور یہہ لوگ کسی طرف بھی رائے دینے سے باز رہیں گے -

Gandhi's Correspondence *Op. Cit* p. 374

۲۳ *Ibid.* p. 266

۲۴ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو پیارے لال کی کتاب

Pyare Lal; *Mahatma Gandhi, The Last Phase* Vol. II
Navajivan, Ahmedabad 1958 p. 272

گاندھی جی نے ماؤنٹ بیٹن کے نام اپنے خط مورخہ ۱۱ - ۱۰ جون سنہ ۱۹۴۷ع میں ان اختلافات کی موجودگی کو تسلیم کیا - انہوں نے لکھا «مجھے اقبال ہے کہ صوبہ سرحد میں رائے شماری کے بارے میں پنڈت نہرو اور ان کے ساتھی میری رائے کو پسند نہیں کرتے»

Correspondence *Op. Cit.* p. 257

۲۵ *New York Times*, 21 November 1949

۳۶ ڈاکٹر خاں صاحب کا خط مورخہ ۲ جولائی سنہ ۱۹۴۷ع پنڈت نہرو کے نام
جس کا حوالہ پیارے لال نے دیا ھے

Pyare Lal, *Op Cit* pp. 280-81

۳۷ *Ibid* p.281

۳۸ *The Statesman* (Delhi), 22 June 1947

۳۹ James. W. Spain, *Op Cit* p 288 افغان حکمرانوں کی بدلتی ہوئی قسمتوں
کے مطالعے سے ان امور کی تائید ہوتی ھے

۴۰ *The Kabul Times,* 15 September 1965

۴۱ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ھے سرحدی علاقے میں رائے شماری کے وقت
نہرو نے گاندھی اور دوسرے سرحدی لیڈروں کو صلاح دی تھی کہ رائے شماری کا
بائیکاٹ نہ کیا جائے اور یہہ بھی مشورہ دیا تھا کہ بائیکاٹ کا نتیجہ ہندوستانیوں کی
بزدلی اور اخلاقی شکست ہوگا ۔ چونکہ نہرو کی رائے پر کوئی دھیان نہیں دیا گیا
اس لئے ان کو سرحدی علاقے کے آئندہ واقعات سے زیادہ دلچسپی نہیں رہی ۔
پٹیل اور کانگریس کی مجلس عاملہ کے دیگر اراکین بھی نہرو کی رائے سے
متفق تھے ۔

۴۲ سنہ ۱۹۶۱ع میں جب اس لائن کے متعلق ہندوستانی موقف پر شکوک ظاہر
کئے گئے تو حکومت ہند نے جلدی سے وضاحت پیش کر دی جس سے پاکستان
کو اطمینان ہوا ۔

Times London, 23 September 1961.

۴۳ اتنے دن کے بعد ۱۳ اگست سنہ ۱۹۶۲ع میں بھی وزیر اعظم پنڈت نہرو نے
لوک سبھا میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے بار بار صراحت کی کہ « ہندوستان
پاکستان کا دوست بن کر رہنا چاہتا ھے ۔ ملاحظہ ہو ۔

Lok Sabha Debates, Third Series Vol No 6 (13 August 1962) Cols 1378-80

۴۴ تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو ۔

Ibid. Part I Vol. 14 (26 May 1956) Cols. 437-71 and Vol. 6 (14 August 1956) Cols. 1205-06

۴۵ سرحدی علاقے کا پاکستان سے الحاق ہو جانے کی وجہہ سے اس علاقے میں
جو شورش برپا ہوئی تھی وہ ابھی ختم نہیں ہونے پائی تھی کہ حکومت پاکستان

نے جہاد کا نعرہ بلند کر دیا ۔ اس ترکیب سے ایک طرف ہندوستان کا منہ بند کر دیا اور دوسری طرف اُس خانگی شورش سے نجات حاصل کر لی ۔

۳٦ ملاحظہ ہو

Lok Sabha Debates Vol. 48 (18th Nov. to 1st Dec. 1965) Cols. 4274-76

۳۷ سنہ ۱۹٦۵ع میں پاکستان کی طرف سے کشمیر میں تازہ اقدامات نے ثابت کر دیا کہ قبائلی لوگوں سے بطور بے ضابطہ فوج کام لیا جا رہا تھا ۔ یہہ بات پہلے سے بھی معلوم تھی لیکن اس وقت عبدالغفار خاں نے بھی پختونستان کے متعلق اپنے بیانات میں ایک بار پھر تصدیق کی کہ پاکستان، قبائلیوں کی توجہ اندرونی خود مختاری کی تحریک سے ہٹانے کے لئے ان کو کشمیر میں استعمال کر رہا ہے ۔

۳۸ عبدالغفار خاں - پختون لیڈر کے حالیہ بیانات کا کہ وہ پاکستان کی وحدت (One Unit) ختم ہو نے اور پاکستان میں رہتے ہوئے اندرونی معاملات میں خود مختاری مل جانے سے مطمئن ہو جائیں گے ۔ افغانستان پر کیا اثر ہوا، اس کا حال اب تک معلوم نہیں ہے ۔ اس لحاظ سے کہ عبدالغفار خاں کو اس بارے میں ہندوستان کی حمایت حاصل ہے یہہ دیکھنا ہے کہ افغانستان کے جداگانہ ریاست کے مطالبے کی کس حد تک تسکین ہوتی ہے ۔

Afghanistan News (London) Vol. 5, No. 85 March 1962 p. 9 ۳۹

The Kabul Times 9 October 1965 ۴۰

Pyare Lal; *A Pilgrimage For Peace*, Navajivan, Ahmedabad 1950 p 176, 179 ۴۱

Abdul Ghaffar Khan; *My Life and Struggle—Autobiography of Badshah Khan* Orient Paper Backs, New Delhi, 1969 p 122 ۴۲

نثار احمد فاروقی*

قصۂ مہر أفروز و دلبر

« قصۂ مہر افروز و دلبر » اردو نثر کی ایک قدیم داستان ہے جسے ڈاکٹر مسعود حسین خاں [صدر شعبہ لسانیات مسلم یونیورسٹی، علی‌گڑھ] نے ۱۹۶۶ ء میں شعبۂ اُردو عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کی طرف سے شائع کیا تھا؛ اس وقت مسعود صاحب جامعہ عثمانیہ میں پروفیسر اور صدر شعبۂ اردو تھے۔

اصلی کتاب ٹائپ میں پورے اہتمام سے چھپی ہے - قصے کا متن ۳۱۶ صفحات میں ہے، اس کے ساتھ متن کے حل طلب الفاظ کی تشریح بطور ضمیمہ شامل ہے - اُردو کی کتاب اور اغلاط طباعت سے عاری ہو یہ بے جوڑ سی بات معلوم ہوتی ہے اس لیے آخر میں « صحت نامہ » بھی موجود ہے اور ایسے اہم متن میں یہ ضروری بھی تھا ابتداء میں ۳۸ صفحوں کا مقدمہ ہے جس میں کتاب، مصنف، زبان و اسلوب، قصے کی ادبی اہمیت اور اس کا صوتیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے -

ڈاکٹر مسعود حسین خاں اُردو کے سچے عالم اور کھرے انسان ہیں - گوشۂ عزلت میں بیٹھ کر علمی خدمت کرنا اور نشاط مطالعہ سے سرشار رہنا اُن کا شعار ہے - مطربی و مسخرگی ان کا پیشہ نہیں اس لیے جو کچھ لکھتے ہیں وہ اُن کے علمی ذوق اور تہذیب رسم عاشقی کا آینہ دار ہوتا ہے - اُردو کے کلاسکی سرمائے کے علاوہ لسانیات میں اُن کا عمیق مطالعہ ہے - ان کی تحریریں تامل اور تفکر سے لکھی جاتی ہیں اور آب و رنگ سے خالی نہیں ہوتیں - اس ۳۸ صفحوں کے مقدمے میں بھی یہ خصوصیات موجود ہیں -

متن کے ساتھ ہی اصل مخطوطے کے دو صفحوں کا عکس بھی شامل ہے، پہلے صفحے پر کسی شخص نے رومن رسم الخط میں اُردو کے کچھ فقرے لکھے ہیں جس کے قبضے میں یہ مخطوطہ رہا ہوگا:

"Maleqe ec qetab qa nayab Sahab zzo qoi daya qare so Zzhutta haae"

---

*لیکچرر شعبہ عربی، دہلی کالج، دہلی

[مالک اس کتاب کا نائب صاحب، جو کوئی دعویٰ کرے
سو جھوٹا ہے]

اسی صفحے پر دو تین جگہ قصے کا نام « قصۂ مہر افروز و دلبر » لکھا ہے اور اسی پر قصۂ عیسوی خاں بھی درج ہے دوسرا عکس ورق ا۔ ب کا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مخطوطہ گوالیار میں خانقاہ حضرت جی کے کتب خانے میں رہ چکا ہے اور اسے سید علی غمگین دہلوی کے سجادہ نشین شاہ محمد غنی حضرت جی نے آغا حیدر حسن دہلوی کو نذر کیا تھا۔

آغا حیدر حسن دہلوی (پس پردہ والے) دلّی کے روڑے ہیں۔ بیگمات اور شرفاء کی زبان اور دلّی کے لب و لہجے پر حیرت انگیز قدرت رکھتے ہیں۔ دلّی کی نصف صدی سے پہلے کی سماجی زندگی، ماحول، ٹھاٹ باٹ اور رنگ رلیوں کے بارے میں جتنا اور جیسا وہ بیان کر سکتے ہیں شاید کسی دوسرے سے ممکن نہ ہو۔ اُن کی گفتگو بڑی رسیلی، لچھے دار اور بانکے تیور لیے ہوئے ہوتی ہے۔ آسکر وائلڈ کے لیے سنا تھا کہ جس محفل میں وہ موجود ہوتا تھا سب اُسی کی طرف « ہمہ تن گوش » رہتے تھے اور آغا حیدر حسن کو دیکھا ہے کہ جہاں وہ « گل افشانی گفتار » کے جوہر دکھا رہے ہوں کسی اور کا چراغ نہیں جل سکتا۔

آغا حیدر حسن نے یہ مخطوطہ پروفیسر مسعود حسین خاں کو دیا اور انھوں نے اسے محنت اور سلیقے سے مرتب کرکے شائع کیا ہے مخطوطہ کی چند اہمیتیں یہ ہیں :

الف : یہ شمالی ہند میں اردو نثر کے قدیم نمونوں میں سے ایک ہے

ب : یہ دلّی اور اس کے اطراف کی بولی پیش کرتا ہے

ج : یہ ہماری داستانوں کے ذخیرے میں ایک قابل قدر اضافہ ہے

د : اس کی زبان کا صوتیاتی اور لسانیاتی مطالعہ ہمیں اردو کی بولی کے ارتقاء کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے

ہ : اس قصے سے طبقۂ امراء کی معاشرت، طور طریق، لباس، گفتار، آداب و القاب اور عمومی ماحول کا اندازہ ہوتا ہے۔

نظر بریں کوئی ایسا شخص ہی اس کتاب کو ایڈٹ کرنے کا اہل ہو سکتا تھا جسے اُردو زبان کی مختلف بولیوں اور اُن کے عہد بعہد ارتقا کا حال معلوم ہو، جو ہند آریائی زبانوں کے ڈھانچے سے عالمانہ واقفیت رکھتا ہو، ساتھ ہی اُردو کے کلاسکی سرمائے پر اس کی گہری نظر ہو۔ جو کتاب کا متن جدید اصول ترتیب سے مدون کرے اور اس کے مواد کا ادبی و لسانیاتی جائزہ لے سکے۔ دیکھا جائے تو ڈاکٹر مسعود حسین خاں اس کے لیے موزوں ترین شخصیت ہیں۔ انھوں نے متن کو بہترین انداز سے پیش کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا ہے۔

لیکن کتاب کی ادبی، لسانی اور تاریخی اہمیت کی وجہ سے لامحالہ چند سوالات ذہن میں آتے ہیں اگر یہ طے ہو جائے کہ مصنف کون ہے تو زمانہ خود بخود متعین ہوجائے گا۔

قصے کا مصنف:

اس کتاب کو عیسوی خاں کی تصنیف کہا گیا ہے۔ سرورق پر بھی یہی نام چھپا ہے، مگر اصل مخطوطے کے متن میں کہیں عیسوی خان کا نام نہیں آیا۔ پہلے صفحے پر (جس کا عکس شامل کتاب ہے) قصۂ عیسوی خاں لکھا ہوا ہے، اس ایک موقع کے سوا اور کہیں یہ مذکور نہیں کہ تصنیف کرنے والا کون ہے؟ پہلے ورق کے یہ الفاظ بھی کسی دوسرے کے قلم سے ہیں یعنی متن کتاب کے خط سے مختلف خط ہے۔ ثانیاً ان الفاظ سے لازماً یہ مطلب نہیں نکلتا کہ یہ قصہ «تصنیف عیسوی خاں» ہے۔[1]

مقدمے میں مصنف کی شخصیت سے بحث کرتے ہوئے، آغا حیدر حسن دہلوی کے حوالے[2] سے فاضل مرتب نے لکھا ہے کہ عیسیٰ خاں[4] موسیٰ خاں

(۱) میں نے اس تبصرے کا اولین مسودہ اشاعت سے قبل ڈاکٹر مسعود حسین خاں کی خدمت میں بھیج دیا تھا۔ اُنھوں نے جابجا اپنے اختلافی نوٹ لکھے ہیں جنھیں یہاں قلابین [ ] میں درج کیا جائے گا۔ آخر میں مسعود صاحب کا وہ خط بھی درج کر رہا ہوں جو اُنھوں نے مضمون کا مسودہ واپس کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا۔

(۲) [محض آغا صاحب کے حوالے سے نہیں، بلکہ فرحت اللہ بیگ کے حوالے سے بھی جو نسبۃً زیادہ مستند ہیں۔ مسعود حسین خاں]

رؤسائے دہلی کا ایک قدیم خاندان تھا۔ آزاد نے شاہ نصیر کے ذکر میں ان کا ایک لطیفہ درج کیا ہے۔

«عیسیٰ خاں اور موسیٰ خاں دو بھائی دلی میں تھے۔ مال و دولت کی بابت دونوں میں جھگڑا ہوا، عیسیٰ خاں ناکام ہوئے۔ موسیٰ خاں نے کچھ عدالت کے زور سے کچھ حکمت عملی سے سارا مال مار لیا۔ شاہ صاحب (نصیر دہلوی) نے بطور ظرافت چند شعر کا قطعہ کہا،[1] ایک مصرع یاد ہے:

ہوئی آفاق میں شہرت کہ عیسیٰ خاں کا گھر موسا

لطف یہ کہ دونوں بھائی شاعر تھے۔ ایک کا تخلص آفاق، دوسرے کا شہرت تھا»[2]۔

اس کے بعد مسعود صاحب نے لکھا ہے کہ: «عیسیٰ خاں، موسی خاں کے بارے میں مزید تفصیلات مضامین فرحت (حصہ ششم) میں حافظ عبدالرحمن خاں احسان کے حالات میں فرحت اللہ بیگ نے درج کی ہیں۔ احسان کا تعلق اسی خاندان سے تھا۔ لیکن اس خاندان کے تمام حالات کا سر چشمہ آغا حیدر حسن صاحب ہی کی معلومات ہے حافظ عبدالرحمن خاں احسان جن کے پر نانا تھے»[3]۔

آگے چل کر بتایا ہے کہ «احسان کے آبا و اجداد «کسی زمانے» میں بخارا کے حاکم تھے «جب» مغلوں نے ترکستان کو تاراج کرنا شروع کیا، اس وقت یہ خاندان ہٹ کر ہرات آ گیا . . . آخر دو بھائیوں نے گھر بار کو خیرباد کہہ کر ہندوستان کا رخ کیا۔ اس زمانے میں خاندان تغلق دہلی میں حکمران تھا، ان دونوں بھائیوں کی دہلی میں بڑی قدر و منزلت ہوئی۔ بڑے بھائی کو موسیٰ خاں اور چھوٹے بھائی کو عیسیٰ خاں خطاب ملا . . . . خدا معلوم کس نیک ساعت میں خطاب ان بھائیوں کو ملے تھے کہ دہلی میں بیسیوں خاندانوں میں بادشاہت بدل گئی

---

(۱) ڈاکٹر تنویر احمد علوی نے کلیات شاہ نصیر دہلوی ایڈٹ کیا ہے۔ میرے استفسار پر اُنھوں نے بتایا کہ یہ قطعہ کلیات میں موجود نہیں ہے۔

(۲) آب حیات: ۴۱۲ (طبع دہم)

(۳) قصہ مہر افروز و دلبر (مقدمہ) ۲ [یہ صحیح نہیں، فرحت اللہ بیگ کی معلومات خاندانی ہیں، جس کی تصدیق کر لی گئی ہے۔ م ح خ]

لیکن یہ خطاب اسی طرح باپ سے بیٹوں پر اترتے چلے آئے اور غدر کے بعد جب دہلی کی سلطنت ختم ہو گئی اس وقت ان کا بھی سلسلہ ٹوٹا[1] ۔ »

آغا حیدر حسن دہلوی ہی کی روایت ہے کہ «یہ خاندان ثروت و اقتدار کے ساتھ علم و فضل میں بھی ممتاز رہا ہے اگر ایک طرف یہ لوگ دربار میں امراء کے طبقے میں کھڑے ہوتے تھے تو دوسری طرف خلوت خاص میں علماء کے ساتھ بیٹھے نظر آتے تھے ۔ سلطنت مغلیہ کے زمانے میں شہزادوں اور شہزادیوں کو کلام مجید پڑھانے کی خدمت اسی خاندان میں تھی ۔ اور غدر تک قائم رہی . . . محمد شاہ اور احمد شاہ کے زمانے میں یہ خدمت احسان کے والد حافظ غلام رسول خاں کے سپرد تھی ۔ ان کا خطاب موسیٰ خاں محب الدولہ بہادر تھا ۔ »[2]

خود فاضل مرتب نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مخطوطے پر « قصہ عیسوی خاں بہادر » کسی دوسرے قلم سے لکھا ہوا ہے ۔ پھر عیسیٰ خاں اور عیسوی خاں میں بہت فرق ہے اگر یہ مان لیا جائے کہ عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں خطاب والے امراء ہوئے ہیں تو ان میں سے کون سے عیسیٰ خان ہیں جو اس قصے کے عیسوی خاں بن گئے ہیں ؟ آغا حیدر حسن دہلوی ایک پربہار شخصیت ہیں مگر وہ تاریخ اور روایت میں فرق نہیں کرتے اور ان کے بیان کو تاریخی سند کا درجہ دینا مشکل ہے ۔

محمد حسین آزاد نے جن عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں کا ذکر کیا ہے اور ان میں سے ایک کا تخلص آفاق اور دوسرے کا شہرت بتایا ہے، یہ بھی ایک لطیفے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا ۔ شاہ نصیر کے ہم عصر شعراء کا حال عموماً تذکروں میں مل جاتا ہے، اس نام اور تخلص کے شاعروں کا کہیں سراغ نہیں ملا ۔ البتہ امیر بخش شہرت اور فرید الدین آفاق [متوفی ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء] اسی عہد میں ہوئے ہیں ۔

---

(۱) قصہ مہر افروز و دلبر (مقدمہ): ۳

(۲) ایضاً : ۳ ۔ جب تک حافظ غلام رسول خاں کا سال وِلادت و وفات معلوم نہ ہو یہ بیان تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ محمد شاہ کے آغاز اور بہادر شاہ کے انجام میں تقریباً (۱۴۰) برس حائل ہیں ۔ عادۃً یہ ممکن نہیں کہ باپ کو جو خدمت محمد شاہ کے زمانے میں ملی ہو، بیٹے کے حصے میں بہادر شاہ ثانی کے عہد میں آئی ہو ۔ حافظ غلام رسول اس خدمت پر شاہ عالم ثانی کے دور میں رہے ہوں گے ۔

شہرت کے باپ کا نام عیسیٰ خاں تھا اور آفاق شہرت کے پھوپی زاد بھائی تھے ۔ یہ تینوں دلی سے حیدر آباد دکن چلے گئے تھے[1] وہاں نواب شمس‌الامراء بہادر اور مہاراجہ چندو لال شاداں [متوفی ۱۲۶۱ھ / ۱۸۴۵ء] کے درباروں سے توسل پیدا کیا تھا ۔[2]

یہ بعض کتابوں کے مصنف بھی ھیں ۔ دونوں شاہ فخر الدین محب النبی دھلوی [ف ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۵ء] کے مرید تھے ۔ شاہ کمال نے تذکرہ مجمع الانتخاب میں ایک شاعر میر بخش شہرت کا ترجمہ لکھا ھے[3] اور انھیں باصطلاح احیاء یاد کیا ھے یعنی [۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء] میں زندہ تھے ۔ میرا خیال ھے کہ کاتب نسخہ کی غلطی یا شاہ کمال کے سہو سے امیر بخش کی جگہہ میر بخش لکھا گیا ھے ۔ اس کو تقویت اس سے بھی ملتی ھے کہ میر بخش کے باپ کا نام عیسیٰ خان ھی بتایا ھے ۔

بدین وجوہ میرا خیال ھے کہ آزاد والے لطیفے کا تعلق عیسیٰ خاں اور موسیٰ خاں سے ھے تو آفاق اور شہرت اس میں برائے بیت ھیں اور اگر اس تخلص کی رعایت ھے تو یہہ قصہ مذکورہ بالا دو بھائیوں کا ھو سکتا ھے ۔

رھا اس خاندان کا معاملہ جس میں تغلق کے وقت سے بہادر شاہ ظفر تک خطاب « اُترتا » رھا حالانکہ « بیسیوں خاندانوں میں بادشاہت بدل گئی » تو عرض یہ ھے کہ اس میں دو غلطیاں ھیں جس پر مسعود صاحب کو غور کرنا چاھئے تھا ایک تاریخی دوسری منطقی — تاریخی تو یہ کہ تغلق کے بعد لودھی خاندان آیا ھے اور ان کے بعد مغلوں کا زمانہ ھے (درمیان میں بیس سال سوری خاندان کے ھیں) یہہ « بیسیوں خاندان » بہت بڑا مبالغہ ھے ۔ سلطنت کے ابتدائی زمانے کی تو زیادہ تاریخیں نہیں ھیں لیکن عہد مغلیہ کا بہت کچھہ حال کتابوں میں محفوظ ھے ۔ ایسا خاندان جو تغلق سلاطین (آغاز : ۱۳۲۱ع) کے زمانے سے عہد بہادر شاہ ظفر

---

(۱) گلزار آصفیہ : ۴۵۹

(۲) تذکرہ مجمع الانتخاب (تلخیص نثار احمد فاروقی) مشمولہ تین تذکرے : ۹۱ نیز مخطوطہ سالار جنگ ورق ۵۲۹ ۔ الف ۔

(۳) حوالہ ماسبق

(خاتمہ: ۱۸۵۷ء) تک منصب امارت پر فائز اور علم و فضل میں ممتاز رہا ہو، اس کے کسی اہم فرد کا ذکر تاریخوں میں کیوں نہیں ہے؟ مغلوں کے آخری زمانے میں موسیٰ خاں کا خطاب ملتا ہے مثلاً نواب سیف الرحمن خان (عہد ظفر) بھی موسیٰ خاں کہلاتے تھے،[۱] مگر عیسیٰ خاں بھی متوازی خطاب رہا ہو یہ کہیں نہیں دیکھا۔

دوسری منطقی غلطی یہ ہے کہ دو خطاب ایک ہی خاندان میں دو بھائیوں پر «اُتر» ہی نہیں سکتے اگر الف اور ب دو بھائی تھے جنھیں عہد تغلق میں خطاب ملا اور پھر ان کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا تو عہد ظفر تک آتے آتے دونوں خطاب دار «بھائی» کہاں رہے ہم جدّ ہوئے۔ اگر یہ دستور رہا تھا کہ دو حقیقی بھائیوں میں یہ خطاب چلتا رہے تو کیا ضرور ہے کہ تغلق سے ظفر تک ساری پشتوں میں دو حقیقی بھائی پیدا ہوتے رہیں۔ اور یہ بھی مان لیں تو شروع سے آخر تک ایک بھائی کی اولاد محروم ہوتی چلی آئے گی۔

رہی یہ بات کہ عہد محمد شاہ اور احمد شاہ میں اس خاندان کے افراد قرآن پڑھاتے تھے پڑھاتے ہوں گے تو ان کا خطاب عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں نہیں تھا اور تھا تو قرآن نہیں پڑھاتے تھے۔ اس عہد کی کسی کتاب میں ان کا حوالہ نہیں ملتا۔ عہد محمد شاہ میں خواجہ عیسیٰ تھے ان کے باپ کا نام خواجہ موسیٰ تھا اور خطاب سر بلند خاں، دادا کا بھی یہی خطاب تھا۔ خواجہ موسیٰ کو معز الدین جہاندار شاہ کی بیٹی عفت آرا بیگم منسوب ہوئی تھی گویا خواجہ عیسیٰ جہاندار شاہ کے نواسے تھے۔[۲]

دوسرے میر عیسیٰ تھے۔ ان کا خطاب ہمت خاں تھا یہ قصۂ کامروپ فارسی کے مصنف ہیں اور امراء عالمگیری میں سے تھے (وفات ۱۰۹۲ھ/۱۶۸۱ء) ان کا بیٹا نیک نام خاں عہد محمد شاہ میں مرا ہے مشہور فارسی شاعر میر محمد افضل

---

(۱) گلدستۂ انجمن (طبع ۱۲۸۴ھ) مطبع اکبری دہلی۔ یہ ان مشاعروں کی روداد ہے جو موسیٰ خاں کے بیٹے احسان الرحمن خاں منعقد کیا کرتے تھے۔

(۲) تاریخ محمدی: ۱۱۸

ثابت انہیں میر عیسیٰ کے بیٹے تھے[1] - ظاہر ہے کہ یہ سب نام خارج از بحث ہیں پھر آخر وہ کون خاندان تھا جو اتنا « ممتاز » اور ایسا گمنام رہا ؟

سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ « عیسوی خاں » کسی کا نام نہیں ملتا - اس سے ظاہر ہے کہ یہ کوئی معروف شخصیت نہیں تھے - اگر دربار سے کچھ تعلق ہوتا تو کتابوں میں حوالہ آتا ، شاعر ہوتے تو تذکروں میں ملتے ، مصنف ہونے کی صورت میں بھی ضمناً کچھ احوال کہیں سے دستیاب ہو سکتا تھا - گویا « عیسوی خاں » اگر قصے کے مصنف ہیں بھی تو غیر اہم اور غیر علمی شخصیت ہیں -

قصے کو بغور پڑھنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ[2] یہ « تصنیف » ہے بھی نہیں ، دراصل ایک داستان ہے جو کسی داستان گو نے بیان کی ہے اُسے بجنسہٖ اُسی کے تلفظ میں لکھ لیا گیا ہے - ہو سکتا ہے کہ عیسوی خاں کوئی داستان گو رہے ہوں ، یا انھوں نے یہ داستان کسی اور سے سن کر قلمبند کی ہو - جن حضرات نے میر باقر علی داستاں گو کو سنا ہے وہ تصدیق کرتے ہیں کہ یہ داستان کا بیانیہ انداز ہے - دہلی میں آج بھی ایک دو حضرات ایسے موجود ہیں جو میر باقر علی کی داستاں گوئی کا حال بتاتے ہیں اور جستہ جستہ عبارتیں سنا کر اُن کی نقل اُتار سکتے ہیں - اس فن کا کمال یہ تھا کہ داستان تو مختصر ہوتی تھی لیکن « بات کا بتنگڑ » بنایا جاتا تھا - مثلاً شہزادے کے کھانے کا ذکر ہوا تو ایک ہی سانس میں سو ڈیڑھ سو کھانوں کے نام گنا دئیے ، شکار کا بیان آیا تو شکار کے سیکڑوں اسلحہ اور بھانت بھانت کے جانوروں کی فہرست بتا دی - اسی طرح لباس ، زیور ، آتش بازی یا محل کے سازو سامان کی شرح بیان کر دی - اس قصے میں تمام قرینے داستاں گوئی کے موجود ہیں - اسے « تصنیف » سے زیادہ زبانی روایت کہنا چاہئے -

---

(۱) سفینۂ ہندی : ۴۴ ، سفینۂ خوشگو : ۲۲۲

(۲) [اس بات کی جانب خود میں نے مقدمے میں اشارہ کیا ہے - م ح خ] مسعود صاحب نے مقدمے میں یہ لکھا ہے : پوری داستان بول چال کی زبان میں لکھی گئی ہے بلکہ غالباً جیسا کہ اس زمانے کا دستور تھا ، لکھوائی گئی ہے - جملوں کا دروبست تحریر کا نہیں تقریر کا ہے - (قصہ مہر افروز و دلبر مقدمہ : ۱۳)

دوسری بات یہ ہے کہ داستان گو دہلی کا باشندہ معلوم نہیں ہوتا ۔ الفاظ اُس نے جس طرح ادا کیے ہیں اگر ویسے ہی قلم بند ہوئے ہیں تو وہ کھڑی بولی کے علاقے (روہیل کھنڈ یا مغربی اضلاع) کا رہنے والا ثابت ہوتا ہے مجھے پروفیسر مسعود حسین خاں کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ «عیسوی خاں کا قلعے سے گہرا تعلق رہا ہے اور اس نے یہ قصہ کسی وقت ۱۷۳۲ ع تا ۱۷۵۹ع کے درمیان لکھا ہوگا۔ اور یہ عیسوی خاں غالباً حافظ عبدالرحمن خاں احسان کے چچا ہوں گے»۔ چونکہ حافظ غلام رسول خاں کا خطاب موسی خاں تھا لہذا ان کے بھائی کا عیسی خاں ہوگا۔ یہ دلیل قوی نہیں ہے۔ احسان کے چچا کا نام یا خطاب معلوم ہونا مشکل نہیں، اور عیسی خاں فرض کرلیں تب بھی وہ «عیسوی خاں» نہ ہوئے۔ ان امور سے قطع نظر کرلیں تو بھی ان کا زمانہ کسی طرح عہد محمد شاہ نہیں ہوسکتا۔

قصے کی زبان :

قصے کی زبان کا جیسا عالمانہ تجزیہ مسعود صاحب نے کیا ہے اس پر میں کیا عرض کروں لسانیات میرا موضوع نہیں، لیکن اتنا سمجھ سکتا ہوں کہ اس زبان میں نہ پنجابی کا اثر ہے نہ ہریانی کا۔ کھڑی بولی کے مغربی اضلاع کی چھاپ البتہ نظر آتی ہے۔ مسعود صاحب نے پہلے ہی صفحے پر متن یوں لکھا ہے[۱]:

«اس شہر کے بیچ کد ہے عید اور شادی نہ معلوم ہوتی تھی کیوں کہ عید اور شادی دن رات رہتی تھی»۔

میں ان الفاظ کو عکس کی مدد سے یوں پڑھ رہا ہوں: «اس شہر کے بیچ کدھی عید اور شادی ... الخ» مسعود صاحب، «کد» کو «کب» بتاتے ہیں میرا خیال ہے[۲]

---

(۱) متن کی قراءت میں جہاں مجھے اختلاف ہے وہ کل عبارتیں یہاں پیش نہیں کی گئیں اور طوالت کے خوف سے اُنھیں نظر انداز کر دیا گیا۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ میری قراءت ہی صحیح ہو۔

(۲) [کدھی سے مجھے اتفاق نہیں۔ مطلب خبط ہو جاتا ہے۔ «کد» کب کے لیے مستعمل رہا ہے. کدھی کے ساتھ جملہ یوں ہوگا: کدھی ہے عید اور کدھی شادی الخ۔ کدھی «کد» ہی کی تاکیدی شکل ہے۔ کد اور کدھی دونوں رائج رہے ہیں م ح خ]

یہ کدھی (= کبھی) ہے جو آج بھی میرٹھ اور مرادآباد کے عوام کی زبان پر ہے ۔
اسی طرح یہ مثالیں :

جگہ = تشدید سے لکھا گیا ہے ۔ مغربی اضلاع میں آج بھی سنا جاتا ہے
تن = اُن ، تئیں = اسے مرتب نے «تو» کا ہم معنی قرار دیا ہے ۔ اس میں ضمیر واحد حاضر کے ساتھ علامت فاعلی ممزوج ہے یعنی تیں (تو + نے) ہے ۔ سودا اور قائم وغیرہ نے اسے نظم کیا ہے ۔ مغربی اضلاع میں خوب بولا جاتا ہے دھلی والے شاید ہی بولتے ہوں ، اب تو قطعاً سننے میں نہیں آیا ۔ غالب کو ایک جگہ مغالطہ ہوا ہے اُنھوں نے « تئیں » کے استعمال سے کراھت کا اظہار کیا ہے حالانکہ وہ « تیں » کے خلاف لکھنا چاھتے تھے ۔[1]

ایک جگہ لفظ « بساتے » آیا ہے : « اپنی بساتے بادشاہ کوں ظلم نہ کرنے دے » ص (۳۲۷) اس پر فاضل مرتب نے لکھا ہے کہ « یہ ھندی لفظ وِسترت = پھیلاؤ کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور عربی لفظ بساط سے معنی اور تلفظ میں بہت قریب ہے » میری ناقص رائے میں اس کا ھندی لفظ وستار विस्तार سے کچھ تعلق نہیں یہ عربی لفظ بساط ھی کی بگڑی ہوئی شکل ہے چونکہ املا میں لکھا گیا ہے اس لیے کاتب نے ت سے لکھ لیا ہے[2] ۔

کتاب میں نیلم کی جگہ نیلان ملتا ہے ، میم کو نون سے اس طرح بدلنے کی مثالیں مغربی اضلاع میں پائی جاتی ہیں ۔ اِتی (اتنی) چھوڑ کتے ای (= جھڑ کتے ھی) یا جن الفاظ کے آخر میں ی ھو ان پر ی ن کا اضافہ کر کے جمع سالم بنانا (پر یین) ۔

(۱) تیں اور تئیں دو علیحدہ ضمیریں ہیں ۔ تیں = تو (نے) ، تئیں = آپ ، خود غالب نے «تئیں» ھی کے خلاف لکھا ہے ۔ تیں (تو + نے) کا مفہوم مسلسل دکنی سے ملتا ہے اور شمالی ھند میں قدیم زمانے میں رائج رہا ہے ۔ م ح خ] مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اس موضوع پر قاضی عبدالودود صاحب «تحریک» (دھلی) میں ایک مضمون « غالب اور تئیں » لکھ چکے ہیں ، اس سے رجوع کیا جائے ۔

(۲) [بساط اور بسات کے لیے دیکھیے فرھنگ آصفیہ جس سے میرے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے ۔ دیہات میں « بسات » ھند آریائی لفظ ھی بولا جاتا ہے یہ لفظ بولیوں تک میں رائج ہے ۔ م ح خ]

کتے ای (= کتنے ہی) ، وھاں ھی (= وھیں) کو وھائیں کہنا ، یہ سب مغربی اضلاع سے مخصوص[1] میں ایک عبارت یوں ھے :

« گلرخ بادشا ھزادے کی خاطر نشاں کرتی ھے کہ تیں[2] خاطر جمع رکھ » ۔ (ص ۱۳۵)

مسعود صاحب نے حاشیے میں بتایا ھے کہ « خاطر نشاں = دل جمعی و دل جوئی کے معنی میں ھے ۔ فرھنگ آصفیہ میں اسے اردو ترکیب بتایا ھے جو عوام میں خاطر جمع کے معنوں میں مستعمل ھے ۔ « نشا خاطر » بھی بولا جاتا ھے ، میں اس عبارت کو یوں پڑھتا ھوں :

« گلرخ بادشاھزادے کے خاطر نشان کرتی ھے »[3] ...... خاطر نشان کا مطلب ھے اچھی طرح سمجھاتی ھے عوام میں جو « نشا خاطر » بولتے ھیں وہ « نزاع خاطر » کی بگڑی ھوئی شکل ھے جس کا مفہوم ھے دل کو ھر اندیشے سے خالی رکھنا ۔ تم نشا خاطر رھو = (نزاع خاطر رھو) یعنی دل میں کچھ اندیشہ نہ لاؤ ۔ اصل عربی لفظ نزع الخاطر ھے جسے اردو والوں نے «نشا خاطر» بنایا ھے ۔

خیر ساری بحث کا خلاصہ یہ ھے کہ :

(الف) محمد حسین آزاد نے شاہ نصیر کے ذیل میں جو لطیفہ لکھا ھے اس سے فاضل مرتب نے بروایت آغا حیدر حسن دھلوی اور مرزا فرحت اللہ بیگ ، یہ نتیجہ برآمد کیا ھے کہ عیسی خاں موسی خاں دو بھائی تھے اور ایک کا تخلص شہرت ، دوسرے کا آفاق تھا ، یہ صحیح نہیں ۔

(ب) اس امر کی قوی شہادت موجود نہیں کہ عیسوی خاں (یا عیسی خاں؟) ھی قصے کے مصنف ھیں ۔ اگر ھیں تو انھوں نے اس کو تصنیف کے طور پر

---

(۱) [اگر بعض خصوصیات مغربی اضلاع میں پائی جاتی ھیں تو وہ اس کی تردید نہیں کرتیں کہ دھلی کی زبان میں نہیں پائی جاتیں بہر حال دھلی لسانی اعتبار سے میرٹھ کے ضلع سے مربوط ھے ۔ م ح خ]

(۲) [دیکھیے یہاں تیں کے معنی « تو » ھیں نہ کہ تو نے ۔ م ح خ]

(۳) [یہ موقع کے مطابق نہیں اس لیے کہ شاھزادہ ڈر رھا ھے اور گلرخ اس کی دل جمعی کر رھی ھے نشا خاطر اسی لیے بولا بھی جاتا ھے ۔ م ح خ]

قلم بند نہیں کیا بلکہ یہ داستاں گو تھے اور کسی شخص نے ان کی داستان کو اس التزام کے ساتھ لکھ لیا ہے کہ جس طرح وہ بولتے جائیں ویسے ہی الفاظ لکھ لیے جائیں۔ یا داستان گو کوئی اور مجہول شخص ہے قلمبند کرنے والے عیسوی خاں ہیں۔

(ج) اس قصے کا لسانیاتی مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اس کا لکھنے (یا بولنے) والا مغربی اضلاع کا باشندہ ہے اس کی زبان پر میرٹھ، مظفرنگر، سہارنپور مرادآباد اور بجنور کی بولیوں کا گہرا اثر معلوم ہوتا ہے۔

—(۲)—

اس بحث کے بعد بھی دو باتیں حل نہیں ہوسکیں : ایک تو یہ کہ عیسوی خاں کون ہیں؟ دوسرے ان کا زمانہ کیا ہے؟ کتاب چونکہ اردو کی قدیم بولی میں ہے اس لیے زمانے کی اہمیت خاص طور سے اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ جب کوئی کھلی ہوئی شہادت یا سند موجود نہ ہو تو قرائن ہی رہ نمائی کرتے ہیں۔ میں نے اس موضوع پر غور کرنے کے بعد جو نتیجہ برآمد کیا ہے فاضل مرتب کے ملاحظے کے لیے اُسے بھی پیش کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

فرید الدین آفاق اور امیر بخش شہرت کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ پہلے ان کا مختصر تعارف ضروری ہے :

سادات کا ایک چھوٹا سا خاندان کشمیر سے آکر دہلی میں بس گیا تھا، اس خاندان کے ایک فرد عیسی خاں بھی تھے، ان کی بہن کی شادی شاہ سلیمان[1] ساکن جلال آباد (مظفر نگر) کے خاندان میں سید بہاء الدین سے ہوئی تھی[2] جن کے بطن سے میر فرید الدین پیدا ہوئے۔ ان کا تخلص آفاق تھا[3] اور یہ حکیم ثناء اللہ خاں

---

(۱) مجموعہ نغز ۱ : ۳۸ [نیز ترجمہ گلستان (اُردو) خطی نسخہ انجمن ترقی اُردو پاکستان کا دیباچہ]

(۲) کریم الدین : طبقات شعرائے ہند : ۳۵۳

(۳) آفاق کا انتقال ۱۲۵۳ھ /۱۸۳۷ع میں ہوا جیسا کہ شمس الدین فیض کے مستخرجہ مادۂ تاریخ : [زاقضائے آفاق آفاق رفت] سے ظاہر ہے۔ فہرست مخطوطات انجمن مرتبہ افسر امروہوی ۱ | ۳۳۵

فراق کے شاگرد تھے۔[1] خود عیسی خان کے ایک فرزند امیر بخش تھے یہ شہرت تخلص کرتے تھے اور یہ بھی ثناء اللہ فراق سے اصلاح لیتے تھے[2] ۔ شہرت ، آفاق کے ماموں زاد بھائی تھے[3] مگر اس طرح رہتے تھے کہ عام طور سے انہیں حقیقی بھائی سمجھا جاتا تھا ۔ یہ دونوں ہی شاہ فخر الدین دہلوی (ف ۱۱۹۹ / ۱۷۸۵ء) سے سلسلۂ چشتیہ نظامیہ میں بیعت تھے[4] اور تصنیف و تالیف کا کام بھی اشتراک سے کرتے تھے[5] ۔

شہرت خاصے شوخ طبع تھے ۔ حکیم قدرت اللہ قاسم نے لکھا ہے کہ میرے منع کرنے کے باوجود[6] ایک مشاعرے میں شاہ نصیر دہلوی سے بھڑ گئے اس لیے کہ شاہ نصیر اور فراق میں ادبی چشمک رہتی تھی آزاد نے جو واقعہ لکھا ہے[7] : ہوئی آفاق میں شہرت کہ عیسیٰ خاں کا گھر موسا

اس میں آفاق یہی میر فرید الدین ہیں ، شہرت امیربخش ہیں اور عیسیٰ خاں شہرت کے باپ اور آفاق کے ماموں ہیں ۔ موسا (موسنا = صفایا کرنا) شاید محض عیسیٰ کی رعایت سے بطور ایہام آیا ہے یہ ان دونوں کی ہجو ہے جو اپنے استاد ثناء اللہ خاں فراق کی طرف سے شاہ نصیر سے مہاجاۃ کرتے تھے ۔

آفاق شہرت اور عیسیٰ خاں تینوں حیدرآباد چلے گئے تھے وہاں نواب مشیرالملک[8] ، نواب شمس الامراء بہادر[9] اور مہاراجا چندولال[10] شاداں سے وقتاً فوقتاً توسل رہا ۔ شاہ کمال

---

(۱) مجموعہ نغز ۱ : ۳۸ عمدہ منتخبہ : ۱۰۹ ۔ خویشگی اور شیفتہ نے بھی ان کا ترجمہ لکھا ہے ۔ درگا پرشاد نادر دہلوی نے انہیں « جلال آبادی » بتایا ہے ۔ خزینة العلوم : ۱۰۱

(۲) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴ (۳) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴

(۴) غالباً آفاق نے قادری سلسلے میں شاہ سلیمان قادری جلال آبادی سے بھی بیعت کی تھی (گلستاں اردو منظوم ۔ مخطوطہ انجمن کراچی)

(۵) دیکھیے فہرست مخطوطات انجمن کراچی مرتبہ افسر امروہوی جلد اول طبع ۱۹۶۵ء (۶) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴

(۷) آب حیات : ۴۱۲ (طبع دہم) (۸) یہ نواب ارسطو جاہ کا خطاب تھا

(۹) متوفی ۱۲۸۰ ھ / ۱۸۶۳ء (۱۰) متوفی ۱۲۶۱ ھ / ۱۸۴۵ء

کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تذکرہ مجمع الانتخاب کی تالیف سے دو سال قبل حیدر آباد آئے تھے۔ تذکرے کا زمانہ تالیف اسم تاریخی «مجموعۂ انتخاب» سے برآمد ہوتا ہے (= ۱۲۱۸ ھ/۱۸۰۳ ء) اس سے ظاہر ہے کہ ان تینوں کا سفر حیدر آباد ۱۲۱۶ ھ\ ۱۸۰۱ ء میں ہوا۔ شمس الامراء کی ملازمت کے زمانے میں ان دونوں نے یہ کتابیں لکھیں۔ جو مشترک تصانیف ہیں ان کے سامنے صراحت کر دی گئی ہے باقی صرف آفاق کی ہیں:

۱ - دانش افروز (ترجمہ کلیلہ و دمنہ) یہ آفاق اور شہرت کی مشترک تصنیف ہے اس میں پندرہ ہزار اشعار ہیں۔ ۱۲۲۱ ھ\ ۱۸۰۶ء میں لکھی گئی۔ قلمی نسخے آصفیہ (حیدر آباد دکھن) اور انجمن ترقی اردو پاکستان کے کتب خانوں میں ہیں۔

۲ - ترجمہ منطق الطیر (منظوم) یہ بھی دونوں کی مشترک تصنیف ہے۔ تعداد ابیات ۴ ہزار سنہ ترجمہ ۱۲۲۷ ھ\ ۱۸۱۲ ع نسخہ خطی انجمن کراچی[1]۔

۳ - چمنستان برکات[2]: (نظم) مناقب غوث اعظمؓ۔ ابیات ۱۱۶۷ تالیف ۱۲۲۷ ھ / ۱۸۱۲ ء نسخہ انجمن (کراچی)

۴ - گلدستہ مجلس[3] ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ ء

۵ - گلستان منظوم اردو[4]۔ ابیات ۳۹۹۰ سنہ ۱۲۳۳ ھ \ ۱۸۱۸ ع خطی نسخہ انجمن کراچی۔

۶ - دیوان ریختی ۱۲۳۹ ھ\ ۱۸۲۳ ء

۷ - مجموعہ قصائد ⎫
۸ - مثنوی خواب و خیال ⎬ ۵
۹ - کلیات آفاق ⎭

ان میں زیادہ تر تصانیف آفاق کی ہیں اور کچھ مشترک ہیں۔ شہرت کی علحدہ کوئی تصنیف نہیں۔ عیسیٰ خاں ان کے ساتھ ہی حیدرآباد گئے تھے مگر معلوم ہوتا

---

(۱) افسر امروہوی : فہرست مخطوطات اردو ۱ : ۶۱ وغیرہ
(۲) فہرست مخطوطات جلد اول : ۶۱
(۳) ڈاکٹر زور : داستان ادب حیدرآباد (بحوالہ افسر امروہوی)
(۴) فہرست انجمن ۱ : ۹۹
(۵) ڈاکٹر زور : داستان ادب حیدرآباد

ہے کہ ان کی ضعیفی کا زمانہ تھا اُنھوں نے وہاں تصنیف و تالیف کا کام نہیں کیا یا وہ اس میدان کے مرد نہیں تھے ۔

—(۳)—

شہرت اور آفاق کا اتنا تذکرہ تو ضمناً ہوگیا یہاں اصل شخصیت عیسیٰ خاں کی ہے جو امیر بخش شہرت کے باپ اور میر فرید الدین آفاق کے ماموں تھے[۱]۔ ان کے بارے میں شاہ محمد کمال کمال نے یہ اطلاع دی ہے کہ یہ شاہ نظام الدین کے نائب تھے ۔ شہرت کے ترجمے میں لکھا ہے :

« میر بخش خاں شہرت .... ولد عیسیٰ خاں .... کہ نائب صوبہ دھلی یعنی شاہ نظام‌الدین صاحب بودند ۔ باعث نیرنگی زمانہ از سہ سال وارد حیدرآباد ھستندخود سابق بسرکار نواب شہریار الدولہ بہادر بسر رشتہ روز گار بہ صیغۂ شاعری ممتاز و سرفرازست و والد بزرگوار ایشاں بسرکار نواب رفعت الملک بہادر بنوکری پیش قراراند ، سرفرازست (کذا) و از فقیر باعث ہم وطنی ربط و اتحاد دلی دارند .... حق تعالیٰ سلامت دارد .... »[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ شہرت ۱۲۱۹ھ / ۱۸۰۴ ع میں نواب شہریار الدولہ کے ملازم تھے اور ان کے والد عیسیٰ خاں نواب رفعت الملک کی سرکار سے وابستہ تھے ہم وطنی کا جو کمال نے ذکر کیا ہے اس سے مغالطہ نہیں ہونا چاھئیے ۔ کمال کڑا مانک پور (الہ‌آباد) کے رہنے والے تھے اور آفاق و شہرت دھلی کے یہاں دونوں کا « ھندوستانی » ہونا مراد ہے یعنی دکن میں رہتے ہوئے یہ دونوں شمالی ھند کے تھے اس لیے ایک دوسرے کو ہم وطن سمجھا ہے ۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ تالیف متذکرہ کے وقت ۱۲۱۹ھ \ ۱۸۰۴ع میں عیسیٰ خاں زندہ تھے اور دکن آنے سے پہلے یہ شاہ نظام الدین کے نائب تھے ۔

اب تھوڑا سا حال شاہ نظام الدین کا بھی سن لیجیے : ان کا پورا نام سید شاہ نظام الدین قادری ہے[۳] ۔ نسباً قادری تھے اور مادری نسب حضرت خواجہ باقی باللہ

---

(۱) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴ (۲) نثار احمد فاروقی : تین تذکرے ۹:۱

(۳) مجموعہ نغز ۲ : ۲۸۰ ، ان کے تفصیلی حالات ہم عصر تاریخوں میں مل جاتے ہیں ۔ نیزرک : یونس خالدی « مطالعہ غمگین دھلوی » شائع کردہ انجمن ترقی اُردو (ھند)

دهلوی پر مبنی هوتا هے ۔ دهلی میں مادهو جی سیندهیا کے اقتدار کے زمانے میں یه صوبیدار تهے[۱]۔ اصطلاحاً حاکم صوبه یعنی صوبیدار (گورنر) کو صرف «صوبه» بهی کہتے هیں[۲]۔ «نائب صوبه دهلی» کا یہاں یه مطلب هے که صوبیدار دهلی کے نائب تهے۔ شاه نظام الدین دنیوی اقتدار کے ساتھ هی دولت باطن سے بهی مالا مال تهے بہت دیندار، اوراد و وظائف میں مشغول رهنے والے اور صاحب سلسله بزرگ تهے[۳]۔ یہاں مزید وضاحت کے لیے ان کا شجره درج کرتا هوں :

شاه سید احمد دهلوی[۴]

- شاه سید محمد
  - میر سید علی غمگین دهلوی[۵]
    - سید عبدالرزاق
      - فقیر محمد حضرت جی
        - غنی محمد حضرت جی[۹]
          - رضا محمد حضرت جی
  - محمدی بیگم (منسوب به خواجه احمد میر)
    - سید بدر الدین فقیر المتخلص بکاشف[۷] (شاگرد غالب) ف ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء
      - شمس الدین احمد سالم
        - سید وحید الدین بیخود دهلوی (شاگرد داغ)
  - خواجه احمد میر
- شاه نظام الدین احمد[۶]
  - نواب محمد میر
    - سید محی الدین عرف نواب بڈھن[۸]
    - سید علی محمد

(بحواله یونس خالدی : مطالعه غمگین)

---

(۱) Souba: It is also Among the Marathas sometimes applied to a smaller Division Comprising Form 5 to 8 Tarafs (Hobson Jobson p.856)

(۲) دیکھیے : هندستانی اردو لغت (ڈنکن فاربس) تحت لفظ «صوبه» جس کے معنی (گورنر) لکھے هیں نیز (Hobson Jobson)

(۳) مجموعه نغز ۲ : ۲۸۱

(۴) خمخانه جاوید ۱ : ٦۵۵ ۔

(۵) سید علی غمگین دهلوی ثم گوالیاری وهی معروف شخصیت هیں جن کے نام غالب کا خط پنج آهنگ میں موجود هے اور بقیه فارسی خطوط چند سال قبل دریافت هوکر چهپ چکے هیں ۔ تفصیلات کے لیے رک : محمد مسعود احمد : حضرت غمگین غالب کی نظر میں ۔ سه ماهی اردو کراچی جلد ۳۸ شماره ۱، نیز فاران ستمبر ۱۹۵۹ء اور اردوے معلی دهلی کا غالب نمبر اول ۔

اس شجرے سے سارا مسئلہ حل ہوجائے گا ۔ جب ۱۸۰۴ء میں جنرل لیک نے دہلی کو فتح کرلیا اور مرہٹوں کے اقتدار کا خاتمہ ہوگیا تو شاہ نظام الدین بھی بر طرف ہوکر دہلی سے گوالیار چلے گئے، وہیں مہاراجا گوالیار نے ان کے لیے مدد معاش کا انتظام کردیا تھا ۔ میر سید علی غمگین دہلوی جن کے نام غالب کے متعدد خطوط دریافت ہوچکے ہیں انہیں شاہ نظام الدین کے بھتیجے تھے اور گوالیار میں حضرت جی کی خانقاہ بھی انہیں کی ہے جس کے کتب خانے میں «قصہ مہر افروز و دلبر» کا مخطوطہ رہا ہے اور جسے غمگین دہلوی کے سجادہ نشین غنی محمد حضرت جی نے ۷ مئی ۱۹۲۹ء کو آغا حیدر حسن دہلوی کی نظر کیا تھا ۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ عیسیٰ خاں شاہ نظام الدین قادری صوبیدار دہلی کے

---

(٦) غالب کے ایک خط میں اِنہیں کا حوالہ ہے : تمہارے ماموں نواب محمد میر خان کے بڑے دوست ہیں» (بنام کاشف) خطوط غالب مرتبہ مہر ٦٠٠ ۔

(۷) سید بدرالدین احمد کاشف غالب کے دوست اور مکتوب الیہ ہیں ان کے نام غالب کے پانچ خطوط ملتے ہیں (مہر : خطوط غالب ۵۹۹ وبعدہ) مگر ان کے حالات نہ مہر صاحب کو ملے نہ مالک رام (تلامذہ غالب ۲۵۰) اور عبدالرؤف عروج (بزم غالب ۳۲۴) کو ۔ یہ شاہ نظام الدین کے نواسے اور بیخود دہلوی کے دادا تھے ۔ اِن کے خاندانی حالات میں ایک کتاب سیرت الصالحین عرصہ ہوا آگرہ سے چھپ چکی ہے ۔

(۸) ان کا حوالہ بھی خطوط غالب میں ملتا ہے : نواب محی الدین خاں کا حال سن کر جی خوش ہواہ (مہر ٦٠٣) اِن کا عرف بڈھن صاحب یا بڈھے صاحب تھا ۔ بڈھے صاحب ساری املاک بیچ کر نوش جاں کرکے بیک بینی و دوگوش بھرت‌پور چلے گئے» (مہر ۔ خطوط غالب ۷۹)ا ۔ نیز ملاحظہ ہو بزم غالب عبدالرؤف عروج ۸٦ ۔

(۹) یہی غنی محمد حضرت جی ہیں جنھوں نے قصہ مہرافروز و دلبر کا مخطوطہ آغا حیدر حسن دہلوی کو دیا تھا ۔

نائب تھے تو اب اس مخطوطے کے پہلے صفحہ پر رومن رسم الخط میں لکھی ہوئی عبارت[1] (جو پہلے نقل ہو چکی ہے) دوبارہ پڑھیے :

«مالک اس کتاب کا نائب صاحب ۔ جو کوئی دعویٰ کرے سو جھوٹا ہے»

معلوم ہوگا کہ «نائب صاحب» سے یہاں عیسیٰ خاں مراد ہیں یہ کتاب اُن کی ملکیت رہی ہے کسی نے بعد میں اس پر «قصہ عیسوی خاں بہادر» لکھ دیا ہے اور سہواً عیسیٰ خاں کی بجائے عیسوی خاں قلم سے نکلا ہے یا عرفاً یہہ اسی طرح پکارے جاتے ہوں گے ۔

اگر اسے عیسیٰ خاں کی صرف «ملکیت» سمجھا جائے تب تو یہہ قضیہ پھر باقی رہا کہ واقعی مصنف کون ہے ؟ اور اگر یہ سمجھا جائے کہ عیسیٰ خاں ہی نے یہہ داستان قلم بند کرائی ہے تو اِس کا زمانہ اُن کے سفر حیدرآباد ۱۲۱۶ھ / ۱۸۰۲ع سے قبل قرار پائے گا ۔

میرا گمان ہے کہ عیسوی خاں (یعنی عیسی خاں) نے ہی داستان لکھوائی ہے اور یہہ اُنیسویں صدی کے آغاز یا اٹھارھویں صدی کے عشرۂ آخر میں لکھی گئی ہے ۔ میں نے جو یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ مصنف اضلاع مغربی کا باشندہ ہے اس کی تصدیق اس امر سے بھی ہو جاتی ہے کہ عیسیٰ خاں کا خاندان بھی بخارا سے آکر کشمیر میں آباد ہوا ، وہاں سے کچھہ افراد خاندان دہلی آگئے[2] یہاں سے

---

(۱) یہ عبارت اتنے بھدے اور بچکانہ خط میں ہے کہ کسی برطانوی یا فرانسیسی سے اتنے جناتی خط کی توقع نہیں کی جا سکتی یہ کسی ہندوستانی ہی کا خط ہے جو انگریزی رسم الخط سیکھنے کی مشق کر رہا ہے ممکن ہے سکھانے والا کوئی فرانسیسی ہو ۔ اس میں لکھنے والے نے k کی جگہہ q ، s کی جگہہ c لکھا ہے اِس سے مسعود صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کسی فرنچ کا خط ہے میرا خیال ہے کوئی فرانسیسی q تنہا نہیں لکھے گا اس کے ساتھہ ue بھی لائے گا ۔ کاتب نے دعویٰ کو Daya لکھا ہے یعنی y کی آواز سے «وا» لکھنا چاہا ہے اسی سے ہندوستانی ہونا ظاہر ہے ۔

(۲) دہلی میں امیر بخش شہرت کے دادا یعنی عیسیٰ خاں کے باپ آئے تھے اعظم الدولہ سرور نے لکھا ہے : «از دو پشت بزرگانش بدارالخلافه شاه جہاں آباد توطن اختیار کردند» (عمده منتخبه ۳۹۰) اس تذکرے کا مطبوعہ متن سخت نا قابل

جلال آباد چلے گئے ۔ جلال آباد میں کچھ معافیداری کسی کو مل گئی ہوگی یوں بھی دہلی پر آئے دن یورشیں ہوتی رہتی تھیں اس لئے شرفاء قصبات میں رہنے کو ترجیح دیتے تھے ۔ جلال آباد دہلی سے باغپت ، شاملی ہو کر سہارنپور جانے والی سڑک پر آباد[1] ہے اور مظفر نگر سے بیس میل ہے ۔ غوث گڑھ کا قلعہ بھی یہاں سے قریب ہے جسے ضابطہ خاں نے بنایا تھا مرہٹوں نے ضابطہ خاں سے جنگ کے زمانے میں (۱۱۸۵ھ / ۱۷۷۱ء) اس پر قبضہ کر لیا تھا عیسیٰ خاں کا تعلق شاہ نظام الدین سے اسی زمانے میں پیدا ہوا ہوگا ۔

کتاب کی زبان تائید کر رہی ہے کہ مصنف مظفر نگر اور سہارنپور کی بولی سے خاصا متاثر ہے ۔ کتاب پر « نائب صاحب » کا حوالہ ہے ، مخطوطہ بھی شاہ نظام الدین قادری کے خاندان سے ملا ہے ان سب قرائن کے ہوتے ہوئے یوں سمجھنا چاہئے کہ عیسیٰ خاں نے یہ داستان قلم بند کرائی ہے اور یہ مخطوطہ زیادہ سے زیادہ ۱۷۵ سال پرانا ۱۸۰۲ء سے قبل کا ہے ۔ آغا حیدر حسن تو اسے « عہد شاہ جہانی » کا بتاتے ہیں مگر مسعود صاحب نے لکھا ہے :

« اردو اشعار کی غیر موجودگی سے اس کی قدامت اور مسلم ہو جاتی ہے اور یہ قیاس کہ یہ قصہ محمد شاہ کے عہد کی تصنیف ہو سکتا ہے صحیح ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت شمالی ہند میں اردو شاعری کی داغ بیل ڈالی جا رہی تھی ۔ »[2] [مقدمہ ص ۱۵]

محمد شاہ کا عہد ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء میں ختم ہوا ہے مگر یہ قصہ اس سے

اعتبار ہے اگر دہ پشت کا دو پشت ہو گیا ہو تو تعجب نہیں کرنا چاہئے ۔ یہ شک عیسیٰ خاں کی زبان پر کھڑی بولی کے اثرات دیکھ کر ہوتا ہے ۔ اگر تذکرہ سرور میں « دو پشت » صحیح لکھا ہے تو پھر عیسیٰ خاں کو بھی مصنف نہیں صرف « مالک کتاب » کہا جائیگا ۔ اس لیے یہ مسئلہ ہنوز غور طلب رہتا ہے ۔

(۱) امپیریل گزیٹر آف انڈیا جلد ہفتم ۔ ۷۷

(۲) اگر اردو اشعار کا قصے میں نہ ہونا قدامت کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اردو شاعری میں سرمایہ نہیں تھا تو فارسی کے اشعار بھی قصے میں نہیں ہیں اسی دلیل سے یہ فارسی شاعری کے آغاز ہونے سے پہلے کی تصنیف قرار پا سکتی ہے ۔

کم از کم نصف صدی بعد لکھا گیا ہے البتہ فورٹ ولیم کالج کی داغ بیل پڑنے سے پہلے وجود میں آ چکا ہوگا ۔

ایک اور قرینہ بھی اس خیال کو تقویت دیتا ہے ۔ دھلی میں مادھو جی سیندھیا (گوالیار) کا عروج غلام قادر روھیلہ کے حملے کے بعد ہوا ہے جس نے ۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۸ء میں شاہ عالم کو نابینا کر دیا تھا سیندھیا نے غلام قادر کو گرفتار کر کے ھلاک کیا، شاہ عالم کو دوبارہ تخت نشین کیا اور کل امور سلطنت اپنے قبضے میں لے لیے ۔ ۱۸۰۳ء میں لارڈ لیک نے پہلے علی گڑھ کے قلعے کا محاصرہ کیا یہاں سیندھیا کی طرف سے جنرل پیرون Parron انچارج تھا اسے ۲۹ اگست کو قلعہ لارڈ لیک کے حوالے کرنا پڑا[1] اور خود مستعفی ہو کر لکھنؤ چلا گیا ۔ اب لارڈ لیک نے آگرہ کا قلعہ چھینا اور ۱۷ اکتوبر ۱۸۰۳ء کو اس پر بھی قابض ہو گیا وھاں سے دھلی کا رخ کیا اور بادشاہ کے اختیارات محدود کر کے اُسے قلعے میں نظر بند رہنے دیا باقی کل ممالک محروسہ پر کمپنی بہادر کا قبضہ ہو گیا یہی زمانہ دھلی سے مرھٹوں کا نفوذ ختم ہونے کا ہے اسی زمانے میں شاہ نظام الدین دھلی سے گوالیار گئے ہیں گویا عیسیٰ خاں کی ملازمت (نیابت صوبہ) ختم ہوئی ہے اور انھیں تلاش معاش کے لیے حیدرآباد کا رخ کرنا پڑا ہے ۔

مسعود صاحب نے مقدمے میں جنرل پیرون Parron کا تذکرہ بھی کیا ہے کہ یہ مخطوطہ شاید اس کے پاس رہا ہو ۔ لیکن اس کا امکان بہت کم ہے اس لیے کہ پیرون کا یہ دور علی گڑھ میں گذرا ہے اور وھاں سے وہ لکھنو گیا ہے ۔ مخطوطے پر رومن رسم الخط میں ایک عبارت اور بھی لکھی ہوئی ملتی ہے جس کے آخری الفاظ « دیدی ہے » پڑھے جاتے ہیں ۔ اس عبارت کا متعین کرنا بھی ضروری ہے جس سے مزید دلائل مل سکتی ہیں میں نے تھوڑا سا دماغ کھپایا تو بس اتنا سمجھ سکا کہ یہ کوئی غزل ہے جس کی ردیف « دیدی ہے » اور قافیہ میم پر ختم ہونے والا ہے مگر اسے عکس کی مدد سے پڑھنا دشوار ہو رہا ہے ۔ اصل

(۱) بیل: مفتاح التواریخ ۵۶۳

شاید زیادہ واضح ہو ۔

(۳) اس تبصرے کو ملاحظہ فرما کر پروفیسر مسعود حسین خاں نے جو خط، مجھے لکھا تھا اس کا اقتباس: « . . . میں نے آپ کے فاضلانہ مضمون کو بغور پڑھا، واقعی عیسیٰ خاں کے سلسلے میں آپ نے ایک نیا نکتہ پیدا کیا ہے؛ میں شہرت اور آفاق کے حیدرآباد میں ورود تک تو پہنچ گیا تھا لیکن مجھے اس کا علم نہ ہو سکا کہ ان میں سے ایک کے والد کا نام عیسیٰ خاں بھی تھا اور وہ نائب کی حیثیت سے معروف تھے ۔ میں نے تو اپنے مقدمے میں ساری راہیں کھلی رکھی ہیں اور کہیں اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ میں نے مصنف کو پکڑ لیا ہے ۔ البتہ آغا صاحب کے « طوطا مینا » کا ذکر کرتے وقت آپ یہ بھول جاتے ہیں کہ فرحت اللہ بیگ کا تعلق بھی اسی خاندان سے رہا ہے وہ اس قدر غیر مستند نہیں ۔ ان کے خاندان میں عیسیٰ خاں موسیٰ خاں کی روایت اسی طرح مستحکم ہے ۔ ایک اور شخص جو اس خاندان کے نواسے یا پرنواسے رہے ہیں عظمت اللہ بیگ ہیں لیکن میں ان کے خاندان کے زندہ اصحاب تک نہیں پہنچ سکا ۔ بہر حال مصنف کے بارے میں آپ کی یہ سعی بہت مدلل ہے اور تاریخی واقعات سے مربوط بھی ۔ جہاں تک آپ کی قراءت متن کا تعلق ہے اس سے مجھے اختلاف ہے جو میں نے جابجا حاشیے میں درج کر دیا ہے آپ اس عہد کی دہلی کی زبان اور دوآبے کی زبان کو مختلف سمجھتے ہیں میں ایک سمجھتا ہوں ۔ مجھے اس بات کا بھی یقین ہے کہ قصہ مہر افروز کی زبان فورٹ ولیم کالج کے مصنفین کی زبان سے کم ازکم پچاس سال قبل کی (شاید اس سے بھی قبل کی) زبان ہے اس لیے کہ اس میں بہت سے ایسے الفاظ موجود ہیں جن کا تسلسل دکنی اردو سے ملتا ہے لیکن بہرحال میں اسے عہد محمد شاہی سے قبل لے جانے پر تیار نہیں جیسا کہ آغا صاحب کا خیال تھا . . . » [۲ ۔ جنوری ۱۹۷۱ء]

آقائی علی اصغر حکمت
(مترجم : محمد ضیاء الدین انصاری)

فارسی زبان کا ارتقاء[1]

تعریف اور وسعت

وہ حسین اور سریلی زبان جسے فارسی کہتے ہیں اب ایران، افغانستان اور تازکستان (وسط ایشیا) میں بولی جاتی ہے۔ اس کی بنیاد بڑی قدیم ہے علماء اور ماہرین السنہ کی تحقیق کے مطابق اس کے ماخذ تین ہزار سال پرانے ہیں۔ ان کے اس یقین کو کچھ تحریری دستاویزوں سے تقویت ملتی ہے۔ جن میں مندرجہ ذیل شامل ہیں :۔

(۱) خط میخی کے کتبے جو ایران اور اس کے قرب و جوار میں دستیاب ہوئے اور جو سائرس اعظم اور اس کے جانشینوں سے متعلق ہیں۔ یہ اوائل عہد ھخامنشی (چھٹی صدی ق۔ م) میں کندہ کئے گئے تھے۔ یہ ایران میں پرسیپولیس اور پازارگاد (شیراز کا شمالی حصہ) بیستون (کرمان شاہ کا مغربی حصہ) اور گنج نامہ (ہمدان) وغیرہ میں پائے جاتے ہیں۔

(۲) زرتشتیوں کے مذہبی صحیفے۔ یہ قبل از ھخامنشی عہد سے دسویں صدی عیسوی کے زمانہ پر محیط ہیں۔ بدقسمتی سے ان میں سے بہت سے سکندر اعظم کے حملے، اشکانی عہد اور اس کے بعد کے « تاریک عہد » اور ایران پر عربوں کے حملوں کی وجہ سے برباد ہوگئے۔

اب سے کچھ عرصہ قبل تک ان کتبوں کی زبان ایک معمہ بنی ہوئی تھی اور اگرچہ اب اسے کافی حد تک حل کرلیا گیا ہے تاہم مکمل طور پر اب بھی سمجھ میں نہیں آتی۔ اب سے ایک سو اسی سال قبل اس زمانہ کے یورپی ماہرین نے مغربی

---

(۱) ڈاکٹر علی اصغر حکمت سابق سفیر ایران برائے ہند نے دہلی یونیورسٹی میں فارسی زبان و ادب پر انگریزی میں سات لیکچر دئے تھے (سنہ ۵۵-۱۹۵۴ء)۔ یہ ان میں سے ایک کا ترجمہ ہے۔

ایشیا میں اس عہد میں بولی جانے والی زبانوں کی مدد سے فرس قدیم کی اصلیت اور اس کے ماخذ کا پتہ لگانے کی کوشش کی۔ فرانسیسی عالم عنقتیل دوپیرے نے جس نے قدیم زرتشتی کتابوں کا بھی مطالعہ کیا تھا، اس مہم کی رہنمائی کی تھی۔

ان تحقیقات کے نتیجہ میں یہ پتہ چلا کہ فارسی بہت ہی قدیم درخت کی ایک شاخ ہے۔ جو زبانوں کے ہند یورپی خاندان سے تعلق رکھتا ہے اور جو مغربی چین سے بحراوقیانوس تک وسیع علاقہ میں پھیلا ہوا تھا۔

تاریخ کے مختلف ادوار میں فارسی کی اہمیت۔

فرس قدیم و جدید کا مطالعہ نہ صرف فرس جدید کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے بلکہ ہندوستان کی لسانیاتی تاریخ کا علم حاصل کرنے کی غرض سے بھی بہت ضروری ہے۔ ان کا ہندوستان اور وسطی ایشیا کی زبانوں سے ایک ہزار سال قبل از مسیح سے دسویں صدی عیسوی تک بہت قریبی تعلق رہا ہے۔

اس تعلق کے اسباب اس حقیقت میں پنہاں ہیں کہ اس طویل عرصہ میں ایرانی اپنی زبان اپنے ساتھ لیتے گئے۔ یہ تو بعد میں ہوا ہے کہ فارسی کا دائرہ محدود ہوتا چلا گیا اور اس حد کو پہونچ گیا کہ اب یہ خاص ایران اور اس کے قرب و جوار مثلاً افغانستان، تازکستان، عراق اور کاکیشیا تک محدود ہوکر رہ گیا۔

ہخامنشی عہد میں اور ان کے ظہور سے بھی قبل میڈیا کے دور حکومت میں تقریباً پانچ سو سال تک (سنہ ۷۰۰ ق۔ م تا سنہ ۳۰۰ ق۔ م) اس وسیع علاقہ کے لوگوں کی زبان فرس قدیم ہی تھی۔ اشکانی (پارتھیا) کے عہد (سنہ ۲۵۰ ق۔ م تا سنہ ۲۰۰ ء) میں کچھ تبدیلیوں کے ساتھ یہی زبان جاری رہی۔

تمام زندہ ہستیوں پر تغیر و تبدل کا قانون لاگو ہوتا ہے اسی طرح فرس قدیم بھی جو کہ ایک زندہ زبان ہے، نئی طاقت کے زیر اثر جو وقت کے ساتھ ساتھ رونما ہوتی رہی ہیں، بڑی بڑی تبدیلیاں قبول کرتی رہی ہے۔ اسی طرح اشکانی عہد حکومت میں فرس وسطیٰ یا پہلوی زبان کا جنم ہوا۔ اس کے ماخذ وہی ہیں جو فرس قدیم کے تھے لیکن یہ اس دور کے لسانیاتی ارتقاء کی بھی نشاندھی کرتی ہے۔ بعد ازاں ساسانی عہد میں پہلوی اشکانی متروک الاستعمال ہوگئی اور اس شکل میں منتقل ہوگئی جو پہلوی ساسانی کے نام سے مشہور ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں پہلوی زبان کو مسلمان عربوں کے حملے کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کے نتیجہ میں اس پر عربی کا اثر غالب ہوگیا ۔ اور رفتہ رفتہ اس نے وہ ہزاروں الفاظ، محاورات، اصطلاحات اور قواعد کے اصول اپنے میں ضم کرلئے جو عرب لوگ اپنے ساتھ ایران میں لائے ۔ پہلوی پر جو کہ قدیم آریائی زبان ہے عبرانی زبان کا برابر اثر بڑھتا رہا ۔ گزشتہ ساڑھے تیرہ سو سال کے عرصہ میں فارسی زبان عربی زبان کی طرف زیادہ مائل ہوئی ہے ۔ اسلام کے غلبہ کے زمانے (نویں اور دسویں صدی عیسوی) کی فارسی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس زمانہ کی اور موجودہ عہد کی زبان میں اس کے سوا اور کوئی خاص فرق نہیں ہے کہ اس دور کی زبان میں آج کے مقابلہ میں اصلی فارسی زبان کے الفاظ، اصطلاحات کے استعمال کی کثرت ہے :

اس حیثیت سے فارسی زبان انگریزی زبان سے بہت مشابہت رکھتی ہے ۔ انگریزی کی مانند جو اینگلو سکسن (جرمنی زبانیں)، لاطینی اور یونانی زبانوں کا مجموعہ ہے، فارسی بھی فرس قدیم (پہلوی ساسانی) اور عربی کا مرکب ہے ۔ بالفاظ دیگر ہخامنشی عہد کی فرس قدیم کو فرس وسطیٰ کے لئے جس نے خود فرس جدید کو جنم دیا ہے، مادری زبان کہا جا سکتا ہے ۔ خوش قسمتی سے اس ارتقاء کو ظاہر کرنے کے لئے فرس قدیم و وسطیٰ کا کچھ مواد دستیاب ہے ۔

فرس قدیم

(۱) سب سے پہلے تو ہخامنشی کتبے آتے ہیں ۔ ان کو صحیح طور پر پڑھنے اور حل کرنے میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ ہوں لیکن اب تک ان سے جو کچھ معلوم ہو سکا ہے ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ قدیم زبان عمدگی، وضاحت اور صفائی جیسی خصوصیات کی حامل تھی ۔

ایک دستاویز جسے عام طور پر «کتبہ دیو» کہا جاتا ہے اس کے ایک متن میں خشیارث (سنہ ۴۸۶ ق-م) نے ان الفاظ میں اپنے مذہبی اعمال کا تذکرہ کیا ہے :

«اور ان صوبوں میں ایک مقام تھا جہاں دیوتاؤں کی پوجا ہوتی تھی۔ انہوں نے اہورا مُزدا اول کی خواہش کے مطابق اس دیوتاؤں کے گھر

کو نیست و نابود کر دیا اور یہ اعلان کیا: تو جھوٹے دیوتاؤں کی عبادت نہیں کرے گا۔ جہاں جھوٹے دیوتاؤں کی پرستش ہوتی ہے، وہاں میں نے اھورا مزدا اول کی پرستش کی۔[۱] »

یہاں ہمیں بہت سے مشہور الفاظ ملتے ہیں جیسے دیو (جھوٹے دیوتا — شیطان) جو بعد میں دیو (اب یائے معروف کے ساتھ دیو) ید (عبادت کرنا) یہ فارسی لفظ یز (یزداں) کی بنیادی شکل ہے۔ جو زرتشتی متنوں میں عبادت کے اظہار کیے لئے استعمال ہوتا ہے۔[۲]

(۲) کتبوں کے علاوہ دیگر ذرائع جو طالبعلم کے لئے مزید تحقیقات کا مواد فراہم کرتے ہیں وہ زرتشت کے مذہبی صحائف ہیں۔ « ہم لوگ جو کہ شمالی انگلستان میں رومن دیوار ِمتھرا کے قدیمی مندروں کی زیارت کرتے ہیں، قدرتی طور پر ان میں اتنی دلچسپی لیتے ہیں جتنی کہ ہندوستان کے لوگ جو کہ اپنی قدیم کتابوں میں متھرا کے بارے میں پڑھتے ہیں یا بعد میں ہندوستان پر ساکا حملہ آوروں کے حالات کئے مہرا میں دلچسپی لیتے ہیں۔» یہ دیکھنے کے لئے کہ قدیم زرتشتی پجاری اپنے یزت (ایزد۔ قابل پرستش) متھرا کو کیا کہتے تھے، کتاب یشت میں جو کہ مقدس منظومات کا مجموعہ ہے اور اوستا کا ایک جزو ہے، متھرا کی شان میں مندرجہ ذیل اشعار ملتے ہیں:—

« ہم متھرا کی پرستش کرتے ہیں جو وسیع چراگاہوں کا مالک ہے وہ پہلے روحانی دنیا کا معبود ہے۔ ہم تک کوہ ھرا سے لافانی سورج سے قبل برق رفتار گھوڑے پر آتا ہے۔ وہ پہلے پہاڑوں کی سنہری چوٹیوں کو اپنے قبضہ میں لیتا ہے۔ اور پھر تمام آریاؤں کے گھروں پر نظر ڈالتا ہے وہ جو کہ عظیم طاقت کا حامل ہے۔[۳] »

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جس زمانے میں مغربی اور جنوبی ایران میں فرس قدیم بولی جاتی تھی اسی کے لگ بھگ یہاں کے شمالی مشرقی حصوں میں ایک

(۱) اے۔ جے۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۰

(۲) ایضاً ص ۱۸۰

(۳) اے۔ جے۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۱

اور زبان پروان چڑھ رہی تھی۔ یہ سنسکرت اور فرس قدیم کے مساوی زبان تھی اور یہ تینوں زبانیں خواہرانہ حیثیت سے زندہ تھیں ۔ یہ زبان اوستائی زبان کہلاتی ہے اس لئے کہ اوستا جو کہ ایرانیوں کے پیغمبر زرتشت کی مذہبی کتاب ہے اسی زبان میں ہے ۔

اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ اوستائی زبان کا سنسکرت زبان سے قریبی تعلق ہے۔ یہ تعلق مندرجہ ذیل اصطلاحات سے واضح ہوتا ہے :

پتر (پدر ۔ باپ) ماتر (مادر ۔ ماں)، آپ (آب ۔ پانی)، کر (کردن ۔ کرنا) رَم (آرمیدن ۔ آرام کرنا) پترُ (پور ۔ بیٹا) ہزارہ (ہزار) اس قسم کے الفاظ قدیم ہندوستانی متنوں میں نمایاں ہیں۔ اسی طرح ہندوستانی اشوم (گھوڑا) ایرانی اسپو (اسپ) بھی ہے[1]

اب تقریباً دو سو سال کی سخت تحقیق و مطالعہ کے بعد ماہرین السنہ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ فرس قدیم اور سنسکرت دو بہنیں ہیں اور ہند و یورپی زبانوں کے بڑے قدیمی درخت کی شاخیں ہیں۔ جرمنی، سلافی اور یونانی زبانیں بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتی ہیں۔

فرس وسطیٰ :

اشکانی دور حکومت میں فرس قدیم میں بہت سی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور بالآخر اس نے فرس وسطیٰ کی شکل اختیار کرلی۔ مینسکی[2] مذہب اور عیسائیت (ایسٹران چرچ سے تعلق رکھنے والے مخطوطات) کے متنوں اور سغدی زبان (جو وادی سمرقند میں رائج ہے) کے تقابلی مطالعہ سے ماہرین لسانیات نے یہ تحقیق کی ہے کہ پہلوی اشکانی یا ہخامنشی عہد میں بولی جانے والی زبان یعنی فرس قدیم یا اس کے بعد ساسانی عہد میں بولی جانے والی زبان پہلوی ساسانی سے مختلف ہے ۔ اس نئے مذہب (مینسکی) کے متنوں، آثار قدیمہ کی تلاش اور خاص طور سے سمرقند اور خوارزم کے قریب

---

(۱) اے ۔ جے ۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۱

(۲) مینسکی مانی یا مانس نام کے ایک ایرانی پیغمبر جسے سفیر نو رکھا جاتا ہے، کے رائج کردہ مذہب کا نام ہے۔ یہ مذہب بابل سے پہلا اور چوتھی صدی میں زیادہ با اثر تھا۔۔انسائیکلوپیڈیا برٹانکا۔

وسط ایشیا میں حاصل کئے گئے باقیات نیز یورپین اور ھندوستان میں پارسی قوم کی لائبریریوں میں محفوظ ساسانی زبانوں یعنی پہلوی ساسانی پر جس نے کہ پہلوی اشکانی کی جگہ لی ، بھر پور روشنی ڈالتی ھیں ۔

اس طرح فارسی الفاظ جو آج رائج ھیں گزشتہ ڈھائی سو سال میں بہت تغیری منازل سے گزرے ھیں ۔ مثال کے طور پر فرس قدیم کا لفظ ' تاپیتی ' جس کے معنی روشنی ڈالنا ھوتے ھیں پہلوی اشکانی میں ' تاپیت ' ھو گیا ۔ اور پہلوی ساسانی میں ' تفاستوں ' یا ' تابید ' ھو گیا ۔ فرس جدید میں یہ ' تابش ' اور « تابیدن » بن گیا ۔[1]

چھٹی اور ساتویں صدی عیسوی میں ساسانی عہد کے خاتمہ تک پہلوی زبان نے اتنا اعلیٰ معیار حاصل کر لیا تھا کہ اس نے کرد اور پشتو جیسی ایرانی زبانوں کو جلا وطن کر دیا تھا ۔ اس کا سب سے بڑا سبب اس کا بھر پور ادب تھا ۔ پہلوی زبان بہت بڑے ادبی میراث کی حامل ھے ۔ اور اس وقت جو تصانیف ملتی ھیں وہ زبردست ادبی اور تاریخی اھمیت رکھتی ھیں ۔ ان میں عظیم پرکاری پائی جاتی ھے ۔[2]

پہلوی تصانیف جو ھم تک پہونچی ھیں وہ عام طور پر تین قسم کی ھیں :۔

(۱) زرتشتی صحیفے اور کتب ۔ (۲) چٹانوں پر کتبے

(۳) ساسانی عہد کے سکے جن پر ان کے حکمرانوں اور خاندان کے نام کندہ ھیں ۔

اسی طرح فارسی کتابیں جو اسلامی عہد کے اوائل میں (ایران پر عربوں کے حملے کے فوراً بعد) لکھی گئی تھیں پہلوی زبان کے ارتقاء پر کافی روشنی ڈالتی ھیں ۔

فرس جدید

تیسری صدی ھجری (نویں صدی عیسوی) کے بعد پہلوی زبان فرس جدید میں تبدیل ھونے لگی ۔ اب تکنیکی اصطلاحات اور محاورات عربی سے مستعار لئے جانے لگے ۔ رفتہ رفتہ ان کے صوتیات اور الفاظ کے تلفظ میں بھی تبدیلی آنے لگی ۔

(۱) اے ۔ جے ۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸٦

(۲) ایضاً ص ۱۸٦

اسی کے ساتھ نئے حروف اور املاء بھی رائج ہوئے - عربی رسم خط جس نے پہلوی کی جگہ لی تھی اب تک ایران میں رائج ہے -

تین صدیوں کے اختلاط کے بعد تیسری صدی کے اختتام تک فرس جدید ایک علیحدہ زبان کی شکل میں نکھر کر آئی - اسی صدی کے دوران جب کہ عربی زبان کی وسعت کو روکا گیا اور ایران میں خود مختار ریاستیں قائم ہوئیں ، ایک نئے قومی ادب کی ترویج ہوئی -

صفاریوں کے تحت جو سنہ ۸۵۰ع میں سیستان میں برسر اقتدار آئے تھے اور ان کے معاصر سامانیوں کے زیر اثر جنھوں نے سنہ ۹۰۰ع میں تجارا اور وسطی ایشیا میں اپنا تسلط قایم کیا ، فرس جدید کی نظم و نثر کی بنیاد پڑی اور دراصل ادبیات فارسی کی تاریخ اسی عہد سے شروع ہوتی ہے - یہ دور فارسی شاعری کے باوا آدم رود کی بخاری (دسویں صدی ہجری کا نصف اول) جیسے مشہور عالم شعرا کے وجود سے مزین تھا - « کلیلا و دمنہ » (اصلاً کارتک اور دمناک ، پنچ تنتر کی ایک کہانی) جس کا پہلوی زبان سے « کلیک و دمنک » کے نام سے عربی میں سنہ ۷۵۰ع میں ترجمہ ہوا تھا - اسے بارھویں صدی عیسوی میں فارسی میں منتقل کیا گیا -

چونکہ میرے آئندہ لکچر کا موضوع فارسی نظم و نثر ہوگا اس لئے یہاں صرف دو فارسی کتابوں کا تذکرہ کرکے ختم کر دینا ہی کافی ہوگا جو علی‌الترتیب دسواں اور بارھویں صدی میں تصنیف کی گئی تھیں - یہ دونوں مشرقی ایران میں لکھی گئیں - یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ پہلی تصنیف میں زبان کی سادگی اور چاشنی پائی جاتی ہے جب کہ دوسری سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح عربی کے الفاظ و اصطلاحات کا باہم اختلاط ہوا - دونوں تصانیف کا موضوع ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ کس طرح کلیلہ و دمنہ ہندوستان سے ایران لائی گئی - جس کا پہلے پہلوی زبان میں اور بعد ازاں عربی میں ترجمہ کیا گیا - میں نے یہ موضوع دانستہ طور پر منتخب کیا ہے کیونکہ یہی موضوع ایران اور ہندوستان کی دوستی کے لئے مشہور رہا ہے -

(۱) دسویں صدی عیسوی کی فارسی زبان کی تصنیف ‹شاہ نامہ› سے اقتباس[1] :-

من امروز در دفتر هند وان — همی بنگریدم بروشن روان
نبشته چنیں بدکه در کوه هند — گیا هیست رخشاں چو رومی پرند
چو بر مرده بپر اگنی بیگماں — سخن گوئی گر دد هم اندر زماں
بگویم کنوں آنچه مارا رسید — دل راد باید که دانا شنید
بدانش بود بیگماں زنده مرد — خنک رنج بر دار پاینده مرد
چو مردم ز دانائی آمد ستوه — گیا چوں کلیله است و دانش چو کوه
کتابی بدانش نماینده راه — بیابی چوں جوئی تو از گنج شاه
ز ره چوں رسید اندر اں بارگاه — نیایش کناں رفت نزدیک شاه
بدو گفت شاه اے پسندیده مرد — کلیله روان مرا زنده کرد
بنشتندهٔ نامه خسروی — نه بد آں زباں خط بجز پهلوی
چنیں تا بتازی سخن راند ند — از آں پهلوانی همیں خواند ند
چو هاروں[1] جهاں روشن‌وتازه کرد — چنیں نامه بر دیگر اندازه کرد
کلیله بتازی شد از پهلوی — بد ینسا که اکنوں همی بشنوی[2]

(۲) بارھویں صدی عیسوی کی فارسی زبان کا نمونہ (اقتباس از کلیلہ و دمنہ بہرام شاہ) :-

« یکے را از براهمهٔ هند پر سیدند که میگو یند بجانب هندوستان کوههاست و دروی دار وها میر ویدکه مرده بداں زنده می شود طریق بدست آمدن آن چه باشد۔ جواب داد که . . . . ایں سخن از اشارات و رموز متقد ماں است و از آں کوه ها علماء را خواسته اند و آں سخن ایشاں را و مردگان جاهلاں را که بسماع[؟] آں زنده شوند و بسمت علم حیات ابد یا بندو

---

(۱) یہاں فردوسی کو ہارون کے نام سے مشہور خلیفہ عباس اور اس کے دادا ابو جعفر منصور میں جنھوں نے کلیلہ و دمنہ کا پہلوی سے عربی میں ترجمہ کرایا تھا، مغالطہ ہوا ہے۔

(۲) شاہنامہ: نو شیرواں کا دور حکومت۔

این سخن را مجموعه ایست که آں را کلیله و دمنه خوانند و در خزائن ملوک هند باشد اگر بدست توانی آوردن ایی غرض بحصول پیوندد و محاسن ایں کتاب را نہایت نیست ـ

در نوبت ابو جعفر منصور . . . که دوم خلیفه بو ده است از خاندانِ عم مصطفےٰ ابن المقفع آنرا از زبان پهلوی بلغت تازی ترجمه کرد و آں بادشاه بداں اقبالی تمام نمود ـ »[1]

خلاصہ کلام

فارسی زبان تبدیلیوں کے پانچ ادوار سے گزری ھے ـ یہ ادوار مندرجہ ذیل ھیں ـ

(۱) عہد میڈیا کی بہت ھی قدیم فارسی ـ یہ ھخامنشی عہد کی پیشرو تھی ـ اور مغربی ایران میں بولی جاتی تھی ـ یہ میڈیا کے دور حکومت میں ھگمتانا (ھمدان) کے لوگوں کی زبان تھی ـ اس کے آثار اب تک دکھائی نہیں دیئے ـ

(۲) اوستائی زبان ـ اسے زند اور اوستا کی زبان بھی کہتے ھیں ـ یہ زبان ایران میں ھخامنشی خاندان کے ظہور سے قبل ھی موجود تھی اور ملک کے مشرقی حصہ میں بولی جاتی تھی ـ اس زبان میں زرتشت کی چند گاتھائیں محفوظ کرلی گئی ھیں ـ یہ گاتھائیں مناجاتوں اور بھجنوں پر مشتمل ھیں ـ یہ شاید مشرقی ایران کی زبان میں مخصوص رسم خط اور حروف میں لکھی ھوئی ھیں ـ یہ گاتھاؤں کی کتاب زر تشتیوں کا واحد صحیفہ ھے ـ زند اس کی پہلوی زبان میں تفسیر ھے ـ پازند بعد میں لکھی گئی جو فرس جدید میں زند کی شرح ھے ـ

اوستائی زبان سنسکرت اور فرس قدیم کے مساوی ھے اور یہ تینوں زبانیں بہنوں کی مانند ھیں ـ

(۳) فرس قدیم ـ جنوبی ایران یعنی فارس (فارس خاص) میں ھخامنشی عہد میں بولی جانے والی زبان = اس عہد کے تمام کتبے اسی زبان میں ھیں اور چٹانوں اور محلوں

(۱) کلیله و دمنه : مرتبه مرزا عبدالعظیم خاں قریب ـ تہران ۱۳۵۱ھ ـ ص ۱۷ ـ ۱۸

میں استعمال کئے جانے والے پتھروں و دیگر عمارات نیز مہروں اور سکوں پر کندہ ہیں ۔

یہ زبان سائرس اور داریوس جیسے ایران کے عظیم شہنشاہوں کے ذریعہ بولی جاتی تھی ۔ بعد میں اس نے اوستائی زبان پر غلبہ حاصل کر لیا ۔

(۴) پہلوی ۔ ہخامنشی اور اشکانیوں کی زبان ۔ یہ پارتھیوں کے عہد میں پلی اور بڑھی اور ساسانیوں کے عہد میں تمام ایران میں پھیل گئی اور ملک کے وسطی اور جنوبی حصوں میں خاص طور سے مقبول ہوئی ۔

لفظ پہلوی ہندوستان میں « پہلوا » میں پایا جاتا ہے ۔ گلبانگ پہلوی ، سخن گفتن پہاوی ، پہلوانی جیسے الفاظ بھی جدید فارسی ادب کی دین ہیں ۔

پہلوی زبان کی خصوصیات میں ہزوارش یا تصوری رسم خط کا وجود ہے ۔ قاعدہ یہ تھا کہ عبرانی ، اسیرین ، آرامی یا دبیر آرامی جیسی کلاسیکی زبانوں کے الفاظ پہلوی متنوں میں اپنی اصلی شکل میں لکھے جاتے تھے لیکن ان کو پڑھنے میں اصل الفاظ کے بجائے ان کے پہلوی مترادفات پڑھے جاتے تھے مثال کے طور پر شاہ ایران کا خطاب ، شہنشاہ ، پہلوی « ملکان ملکہ » یعنی عربی کے « مالک الملوک » کا اسیرین کا مترادف تھا ۔ لیکن یہ « شہنشاہ » پڑھا جاتا تھا نہ کہ ملکان ملکہ ۔

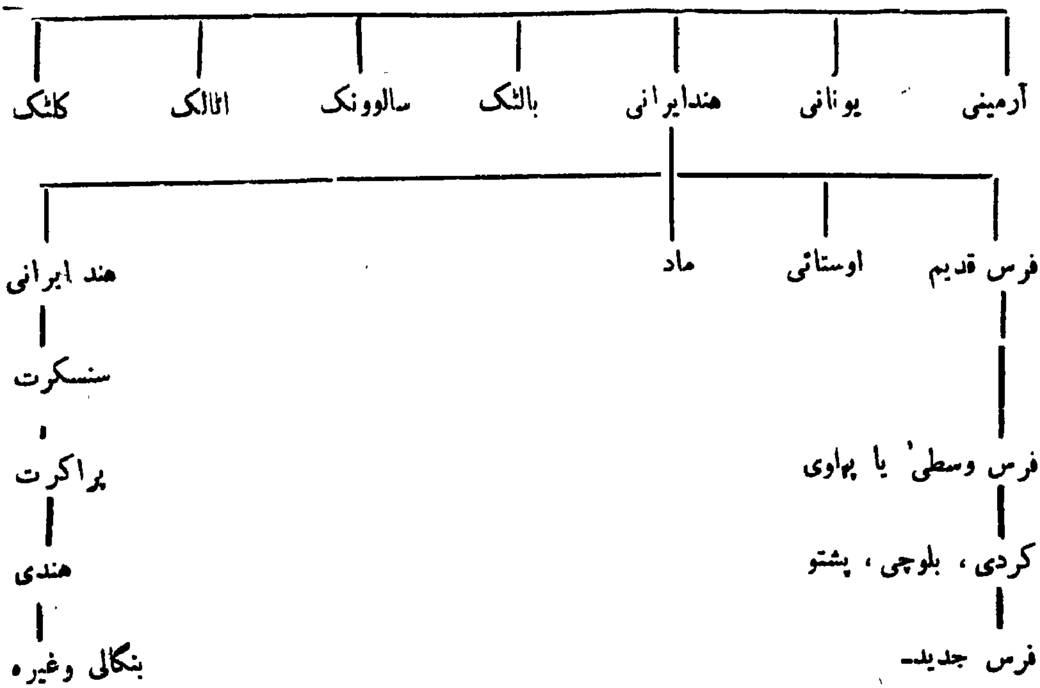
پہلوی زبان کی متعدد کتابیں اور حروف تہجی اب تک موجود ہیں ۔ لیکن آج کل انہیں اتنی آسانی سے نہیں پڑھا جاسکتا ۔

فرس جدید : یا وہ زبان جو آج کل ایران کے میدان مرتفع کے باشندے بولتے ہیں ۔

یہ ایران کی تاریخ کے دوسرے دور یعنی عہد اسلامی میں وجود میں آئی ۔ یہ عربی رسم خط میں لکھی جاتی ہے ۔ یہ زبان اب ایک ہزار سال کی تاریخ کی حامل ہے اور اس وقت اس کی ابتداء ہوئی جب کہ رود کی بخاری نے پہلے پہل اپنی غزلیں گائی تھیں یا فردوسی نے شاہنامہ نظم کیا تھا ۔ اس طویل عرصہ میں اس میں بہت ہی معمولی سی تبدیلیاں ہوئی ہیں اور اس زبان میں نویں صدی عیسوی میں لکھی گئی کتابیں آج بھی آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہیں ۔

فارسی زبان کے ارتقاء اور اس کے دیگر آریائی زبانوں سے روابط کا نقشہ

مآخذی ہند یورپی زبانیں



ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی

اسلام اور فنون لطیفہ

اسلام ایک ہمہ گیر نظام زندگی ہے جو فرد کی شخصیت اور سماج کی تعمیر سے متعلق ہر بنیادی مسئلہ میں انسان کی رہنمائی کرتا ہے۔ فنون لطیفہ کے سلسلہ میں بھی ہمیں اسلام سے اصولی رہنمائی ملتی ہے۔ اس مقالہ میں ہم نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ انسانی زندگی میں فنون لطیفہ کا فطری مقام متعین کرنے کے ساتھ یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ اسلام اس سلسلہ میں کیا ہدایات دیتا ہے، اور ان ہدایات کا اسلام کے مجموعی نظام فکر و عمل سے کیا رشتہ ہے۔

جمالیاتی قدریں

جمالیاتی ذوق نام ہے لطف و جمال اور حسن و تناسب کی طرف انسان کے فطری میلان کا۔ انسان خوبصورت اور بد صورت، لطیف اور کثیف، خوش سلیقہ اور بد سلیقہ، متناسب اور بے جوڑ، ہم آہنگ اور بے ہنگم، متوازن اور غیر متوازن کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ وہ ان میں سے ایک کو پسند کرتا ہے اور دوسرے کو ناپسند کرتا ہے۔ حسن و تناسب کی طرف اس کی طبیعت مائل ہوتی ہے اور بد صورتی اور بے ڈھنگے پن سے اس کی طبیعت ابا کرتی ہے۔ اپنی طبیعت کے اسی تقاضے کے تحت اور اپنے ذوق جمال کی تسکین کے خاطر، وہ کائنات کے حسین مظاہر کو مرکز توجہ بناتا ہے۔ کسی خیال کے اظہار یا کسی عمل کی انجام دہی کے لئے ایسے طریقے تلاش کرتا ہے جو اس فعل کے افادی پہلو کے ساتھ اس کو جمالیاتی اعتبار سے بھی پسندیدہ بناسکیں اپنے کسی داخلی احساس یا اندرونی جذبہ کے اظہار کے لیے وہ مناسب ہیئیت (فارم) تلاش کرتا ہے جو اس احساس کی گہرائی۔ اس جذبہ کی شدت اور ان کے معنی کو مجسم کر سکے۔ احساس، جذبہ، یا فکر کو هئیت (فارم) کی شکل دینے میں وہ مادہ کی تشکیل و ترتیب اور تحسین وتزئین کو اپنا ترجمان بناتا ہے۔ حسن و جمال اور آہنگ و تناسب میں اس کے لیے اتنی کشش

---

(۱) استاد شعبہ معاشیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

ہے ، اور یہ اس کی فطرت اور اس کی داخلی کیفیات سے اتنی مناسبت رکھتے ہیں کہ ان کو کمال تک پہنچانے میں اس کے اظہار کا کمال پنہاں ہے ۔

کسی فعل کو انجام دینے یا کسی شے کو وجود میں لانے یا کسی خیال کے اظہار کے افادی پہلوؤں کے ماسوا اس تخلیقی عمل کا جمالیاتی پہلو اپنے اندر ایک علیحدہ اور ممتاز قوت تسکین رکھتا ہے ۔ یہ پہلو بذات خود انسان کو مرغوب و مطلوب ہے ۔ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتا ہے ، اس کے حصول سے اسے اطمینان و سکون یا لطف و انبساط حاصل ہوتا ہے ۔ ذوق جمال کی تسکین زندگی کی بنیادی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت بن کر اس کے سامنے آتی ہے ۔ وہ جتنی ہی زیادہ حساس طبیعت اور لطیف شعور کا مالک ہوتا ہے اس کا داخل جاندار احساسات اور پرجوش جذبات سے جتنا زیادہ پر ہوتا ہے اسی قدر اپنے اس ذوق کی تسکین کے لیے وہ سرگرم عمل ہوتا ہے ۔

اسی بنا پر حسن و کمال ، لطف و جمال ، آہنگ و تناسب اور توازن و اعتدال کو ایک مستقل بالذات قدر کا حامل سمجھا جاتا ہے اور دوسری قدروں کی طرح یہ قدریں بھی انسان کا مرکز توجہ بنتی ہیں ۔ اس کے اعمال و افکار پر اثر انداز ہوتی ہیں اور مختلف حالات میں مختلف درجوں میں انسانی سرگرمیوں کے لیے معیار (Norm) کا کام کرتی ہیں ان قدروں کی اہمیت اور دوسری انسانی اور سماجی اقدار کی نسبت سے ان کے اضافی مقام اور ان کے حصول کے طریقوں کے بارے میں رائیں مختلف ہوسکتی ہیں لیکن اس مقام سے انکار نہیں کیا جاسکتا جو مستقل بالذات قدریں ہونے کے سبب انسان کی نفسیات اور اس کی عملی زندگی میں انہیں حاصل ہے ۔

هئیت

جس طرح انسانی زندگی میں دوسری قدریں مثلاً عدل و انصاف ، حریت ، مساوات عفت و پاکبازی ، ہمدردی و مواساة ، نظم و ضبط وغیرہ مناسب ہئیتوں (Forms) اور اداروں (Institutions) کے ذریعہ عملی جامہ پہنتی ہیں اسی طرح جمالیاتی قدریں بھی اپنے ظہور اور حصول کے لیے ہئیتوں اور اداروں کی طلب گار ہیں ۔ بلکہ جمالیاتی قدروں اور ہئیت کا رشتہ اس سے زیادہ گہرا ہے جتنا دوسری قدروں کا ان سے متعلق ہئیتوں سے ہوسکتا ہے ۔ اگرچہ عملی زندگی میں ہرقدر ہئیت یا ظاہری تشکیل و ترتیب کے

ذریعہ ھی شرمندۂ تعبیر ھوتی ھے لیکن جمالیاتی قدروں کا تو ھئیت سے علیحدہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ۔

لیکن قدر اور ھئیت میں ایک بنیادی فرق ھے ۔ قدریں دائمی ھوتی ھیں، اگرچہ ان کے شعور کی کیفیت، ان کے احساس کی شدت اور ان کے حصول کے مدارج میں فرق ھوتا رھتا ھے ۔ جمالیاتی اقدار فطرت انسانی سے اپنے گہرے تعلق کی بنا پر ابدی ھیں ۔ ھئیت کی ضرورت اور اس کا وجود بھی اسی طرح ابدی ھے لیکن اس کی تفصیل اور اس کی مخصوص تشکیل و ترتیب افراد و احوال اور زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رھنے والی چیزیں ھیں ۔ « ھئیت » ابدی ھے مگر ھئیتیں عارضی اور متغیر ھیں ۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض مخصوص ھئیتوں کے بنیادی خد و خال ان کا بنیادی ڈھانچہ، دوام حاصل کر سکتا ھے مثال کے طور پر فن تصویر کو لے لیجئے ۔ انسانی ارتقاء کے ایک خاص مرحلہ کے بعد سے یہ طرز ادا (Form of Expression) ایک مستقل حیثیت اختیار کرچکا ھے لیکن تصویر کشی کے کسی خاص انداز کو کسی رنگ کو، کسی لکیر کو، کسی نقطہ کو دوام نہیں حاصل ھو سکا ۔ اِس مخصوص ھئیت کے یہ پہلو مصور، زمان، مکان، اور ماحول کے اعتبار سے بدلتے رھتے ھیں ۔ کوئی باریک بین نگاہ جمالیاتی قدروں اور ان کا اظہار کرنے والی ھئیتوں کے درمیان یہ فرق کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتی ۔ ایک کی حیثیت اصل کی ھے دوسری کی حیثیت فرع کی ھے، ایک کو اولیت حاصل ھے دوسری کی ثانویت ایک بنیاد ھے دوسری عمارت، لیکن جس طرح شاخیں ھی نظروں سے پوشیدہ جڑ کا پتہ دیتی ھیں اور عمارت ھی بنیاد کی طرف اشارہ کرتی ھے اسی طرح عملاً یہی ھئتیں جمالیاتی اقدار کا مظاھرہ کرتی ھیں اور ان کا حصول عمل میں لاتی ھیں ۔

قدر جمال، ھئیت اور دوسری اقدارِ حیات

عمرانی زاویہ نظر سے اھم ترین مسئلہ یہ ھے کہ ایک ابدی اصل سے مختلف تہذیبی ادوار میں مختلف مزاج اور مختلف ظاھری شکلیں رکھنے والے ادارے اور ھئتیں کیوں کر جنم لیتی ھیں ۔ کیا اس اختلاف کی وجہ وہ مادی وسائل ھیں جو ان کو میسر ھوں؟ یا ان کا تعین وقت کے سیاسی اور معاشی حالات کرتے ھیں؟ یا ان کا تعلق کائنات اور حیات کے بارے میں انسان کے فکر اور اس کے اخلاقی رجحانات

اور تہذیبی میلانات سے ہے؟ انسانی زندگی کا بڑا سطحی تصور ہوگا جو ان ہئیتوں کے اختلاف کو تمام تر مادی حالات پر منحصر قرار دے ۔ انسانی ادارے اور ہئیتیں اتنی سادہ توجیہ کے متحمل نہیں ۔ سیاسی اور معاشی حالات آرٹ اور اس کے فارم پر کسی حد تک ضرور اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان سے زیادہ فیصلہ کن وہ مرکزی نقطۂ نظر ہے جو انسان حیات و کائنات کے بارے میں رکھتا ہے ۔

ہئیت کی تشکیل ہمیشہ اس احساس یا جذبہ کے مطابق ہوتی ہے جس کا فن‌کار کو اظہار مقصود ہو ۔ یہ قالب اس روح کے مطابق بنتا ہے جسے آرٹسٹ اپنے آرٹ میں پھونکنا چاہتا ہے ۔ ہئیت کی تشکیل و ترتیب کبھی مواد سے آزاد نہیں ہو سکتی کیونکہ فنی تخلیق کے عمل میں احساس یا جذبہ کو اس کے اظہار کی شکلوں پر اولیت حاصل ہے ۔

انسان کو جمالیاتی اقدار کے پہلو بہ پہلو دوسری اقدار کا بھی شعور ہوتا ہے ، اور یہ بات بہت اہم ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ انسان کے داخل میں اقدار کے ان مختلف نظاموں کا باہمی رشتہ کیا ہے جن سے وہ بیک وقت معمور ہوتا ہے ۔ خاص طور پر جمالیاتی قدروں اور اخلاقی قدروں کا باہمی ربط انسانی تہذیب میں ایک کلیدی اور فیصلہ کن اہمیت رکھتا ہے ۔ جمالیاتی قدروں کی تحصیل خلا میں نہیں عمل میں آتی بلکہ اسی زندگی میں اور اسی ماحول میں عمل میں آتی ہے جس میں انسان اخلاقی قدروں کی تحصیل عمل میں لاتا ہے ۔ جمالیاتی قدروں کی تحصیل ان سارے داخلی اور خارجی انفرادی اور اجتماعی مسائل کے درمیان عمل میں آتی ہے جن سے فرد کی شخصیت اور سماج کی ہستی دو چار ہو ۔

نظام اقدار میں جمالیاتی قدروں کا مقام

جن چیزوں کو انسان کے فکر میں مستقل قدر و قیمت حاصل ہے ، جنھیں انسان اپنی سرگرمیوں کا مقصود اور اپنے طرز عمل کی تعیین میں معیار اور رہنما بناتا ہے ان کو مطالعہ کی سہولت کی خاطر تین مختلف اور ممتاز قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ روحانی قدریں ، اخلاقی قدریں اور جمالیاتی قدریں ۔ قدروں کے یہ تین نظام الگ الگ ایک اعلیٰ ترین قدر کے تابع ہیں ۔ حق یا صداقت وہ اعلیٰ ترین قدر ہے جو تمام روحانی اقدار پر حاوی اور ان کا سر چشمہ ہے ۔ حیات و کائنات کے بارے میں

چند بنیادی تصورات انسانی زندگی پر فیصلہ کن اثرات مرتب کرتے اور انسان کے روحانی میلانات کا رخ متعین کرتے ہیں ۔ دوسری اعلیٰ ترین قدر خیر ہے جس کے تحت اخلاقی اقدار کا ہمہ گیر نظام مرتب ہوتا ہے ۔ رحم و کرم اور عدل و مساوات ہوں یا مادی اشیاء کے ذریعہ مسرت اور لذت کا حصول، یہ وہ مقاصد ہیں جو انسان خیر کا اعلیٰ تر مقصد حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے ۔ تیسری اعلیٰ ترین قدر حسن ہے جس کی تحصیل انسان تناسب و ہم آہنگی، نغمہ اور رنگ و راگ جیسی جمالیاتی قدروں کے ذریعہ کرتا ہے ۔ انسان کی فطرت یہ چاہتی ہے کہ ان تینوں اعلیٰ اقدار کی بیک وقت تحصیل عمل میں لائے ۔ ان کی متناسب اور متوازن تحصیل میں فطرت کا کمال مضمر ہے ۔ فرد کی شخصیت میں توازن کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان قدروں کا متوازن شعور رکھتا ہو، اجتماعی زندگی میں بھی توازن اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب اجتماع اور اس کے مختلف ادارے کسی ایک طرف جھکنے کے بجائے صداقت، خیر اور حسن تینوں کے تقاضوں کو اس طرح پورا کریں کہ ایک کی تکمیل دوسرے کے مفاد کو مجروح نہ کرے ۔

اقدار کے مجموعی نظام میں بنیادی حیثیت حق یا صداقت کو حاصل ہے ۔ حقیقت کو نظر انداز کرکے خیر کے حصول کی کوشش یا حسن کی طلب فطرت سے بغاوت ہے اور انسانی زندگی میں توازن کو مجروح کرتی ہے ۔ حقیقت خیر طلبی یا حسن کاری میں مانع نہیں، ان کو صحیح رخ پر ڈالتی ہے ۔ خیر کے حصول میں حقیقت سے روگردانی بالآخر مقصد میں ناکامی کا سبب ہوتی ہے ۔ اس کی مثالیں انسانی زندگی میں بےشمار ہیں ۔ کائنات کی بالاتر حکمراں ہستی سے انکار کرکے قوت و اقتدار کی طلب، دنیا کی زندگی کے بعد آخرت کے وجود سے غافل ہوکر مادی لذات کا حصول یا وحدت بنی آدم کو نظر انداز کرکے قومی یا گروہی مفادات کی ترویج کی کوشش بالاخر انسان کو نقصان پہنچا کر رہتی ہے ۔ انسان حقیقت کا سرا کھو دیتا ہے تو خود تراشیدہ خداؤں کے مجسموں میں جمالیاتی قدروں کی تحصیل چاہتا ہے یا حقیقی خیر کی جگہ عریاں تصویروں میں حسن و جمال پیدا کرکے سماج میں منفی بے راہ روی کے بیج بوتا ہے ۔ اس کے برعکس حقیقت کا صحیح شعور حصول خیر کے لئے ایسی راہیں تجویز کرتا ہے جو داخل

کو اطمینان و سکون اور خارجی ماحول میں نظم و توازن کی ضمانت دے سکیں۔ حسن کی تلاش جب خیر طلبی کی ان راہوں پر ہوتی ہے تو فرد و اجتماع دونوں کو لطف و انبساط عطا کرتی ہے۔ اور جب ان سے گریز کرکے دوسری راہیں اختیار کرتی ہے تو کہیں نہ کہیں خیر کی جگہ شر پیدا کرنے اور حقیقت کی تعلیم کے بجائے فریب میں مبتلا کرنے کا سبب بنتی ہے۔

اگرچہ حقیقت، خیر اور حسن مستقل بالذات قدریں ہیں لیکن ان میں باہمی ربط پایا جاتا ہے اور ان کے درمیان فرق مراتب بھی ممکن ہے۔ ایک کی تحصیل سے دوسرے کی تحصیل میں مدد ملتی ہے۔ لیکن کسی قدر کی تحصیل کے لئے غیرفطری راہیں اختیار کی جائیں تو دوسری قدر مجروح ہوتی ہے۔ ان قدروں کے درمیان فطری توازن اسی وقت برقرار رہتا ہے جب حقیقت کو اولیت حاصل ہو اور خیر کے تصورات حقیقت واقعہ سے ہم آہنگ ہوں۔ قدر جمال کا رتبہ سب سے آخری ہے، اور اس کا فطری مقام یہ ہے کہ اسے حقیقت اور خیر کے تصورات کے تابع رکھا جائے۔ اگر ہم حسن ہی کو قدر کل کا درجہ دے دیں اور اس کی تحصیل میں حقیقت اور خیر کی رعایت نہ ملحوظ رکھیں تو انسانی زندگی کے اہم مفادات متاثر ہوں گے اور وہ غلط رخ پر جا پڑے گی۔ زندگی توازن و اعتدال سے محروم ہوکر بے اعتدالی اور انتشار کے جنگلوں میں بھٹکنے لگے گی۔ سماج کا تصور حقیقت مسخ ہو جائے گا اور چونکہ حق و باطل کے درمیان کسی غیر جانبدارانہ پوزیشن کا تصور محال ہے لہذا حقیقت کو پس پشت ڈال کر جو آرٹ پیدا کیا جائے گا وہ لازماً باطل کو پروان چڑھائے گا۔ جمالیاتی قدریں جب حقیقت کی جگہ ظن و گمان اور وہم و فریب کی خادم بن جاتی ہیں تو شر پیدا ہوتا ہے اور خیر مجروح ہوتا ہے۔

جمالیاتی قدریں اور اخلاقی قدریں

اخلاقی قدریں وہ معیار ہیں جو انسان اور انسان کے باہمی تعلقات میں ہمارے سامنے رہتے ہیں۔ ثانوی مرتبہ میں انسان اور خدا، انسان اور خود اس کی ذات، انسان اور حیوانات، اور انسان اور خارج کی مادی اشیاء کے درمیان تعلق میں سامنے رکھے جانے والے معیاروں کو بھی اخلاقی اقدار کہا جاتا ہے۔ مثلاً سچائی، دیانت،

ہمدردی، رحم، و کرم، تعاون، خلوص، انصاف، عفت و عصمت، کفایت شعاری، سخاوت، فراخ دلی، عالی ظرفی وغیرہ صفتیں عملی زندگی میں ایسے معیار بن جاتی ہیں جن پر ہم اپنے رویہ کو پرکھتے ہیں اور عمل کو ان معیاروں کے مطابق رکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان صفات کا تصور ہمیں عطا کرتا ہے۔ اپنے سماجی اداروں مثلاً خاندان، پنچایت، کوآپریٹو سوسائٹی، کارخانہ، دوکان، ریاست وغیرہ میں بھی ہم ان قدروں کا لحاظ رکھتے ہیں اور ان کو انھیں کے مطابق منظم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان اداروں کا حسن و قبح انہی* معیاروں کی روشنی میں متعین ہوتا ہے اور سماج کی رائے عامہ انہی معیاروں کے مطابق ان پر حکم لگاتی ہے۔

یہ اخلاقی قدریں انسانی زندگی میں حقیقت اور خیر کا فطری انعکاس اور انسان کے اہم ترین روحانی اور مادی مفادات کی محافظ ہیں۔ یہی فرد کی حقیقی ضروریات اور اس کے داخل کے اہم تقاضوں کی تکمیل کرتی ہیں۔ فرد و جماعت کے درمیان توازن قائم رکھنے اور سماجی فضا کو امن و سکون کے ساتھ ترقی کی راہوں پر گامزن رکھنے کے لئے ان اقدار کو عملی زندگی میں تمام و کمال تحصیل کی کوشش ضروری ہے۔ اخلاقی قدروں اور جمالیاتی قدروں میں اصلاً کوئی تضاد یا منافات نہیں بلکہ مناسبت اور موافقت ہے۔ انسان دونوں کی تحصیل اس طور پر عمل میں لا سکتا ہے کہ ان کی ہم آہنگی برقرار رہے۔ خیر و جمال کی ہم آہنگ تحصیل میں ہر خیر حسین معلوم ہوتا ہے اور ہر حسن میں خیر کا پرتو نظر آتا ہے۔ انسان ایک دوسرے کے ساتھ خوش خلقی، ہمدردی، اور محبت سے پیش آئیں تو انسانی تعلقات میں حسن اور طبیعت میں انبساط پیدا ہوتا ہے۔ مساوات اور مواساۃ سے ذوق جمال کی بھی تسکین ہوتی ہے۔ طبقاتی تقسیم، امتیازی سلوک، بے رحمی، برے سلوک، اور نفرت سے ذوق جمال ابا کرتا ہے اور طبیعت میں انقباض پیدا ہوتا ہے۔ صفائی ستھرائی، سلیقہ، تناسب، موزونیت، اچھی آواز، اچھا رنگ، نرم روی اور متانت دل خوش کرنے کے ساتھ اچھے رجحانات پیدا کرنے اور اچھا کردار عطا کرنے میں بھی مددگار ہوتی ہیں۔

اس کے برعکس جب فنکار جمالیاتی قدروں کی تحصیل میں اخلاقی قدروں کی

رعایت نہیں ملحوظ رکھتا تو سماج میں عدم توازن پیدا ہوتا ہے ۔ اگر مصور شباب کے نشہ میں مست حسین عورت کی عریاں تصویر کھینچ کر اپنے ذوق جمال کی تسکین کرتا ہے اور اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ اس بے حیائی کا سماجی اثر منفی ہیجان کی شکل میں رونما ہو سکتا ہے تو اس کا یہ فعل جمالیاتی قدروں کی خاطر اخلاقی قدروں کی پامالی کے ہم معنی ہے ۔ مغنی اگر شہوانی جذبات کو ابھارنے والے راگ چھیڑ کر کسی نوجوان کو بےموقع و محل ایک شدید میلان عطا کر دیتا ہے، یا میدان جنگ میں محبوبہ کا حسن و جمال اور اس کے ساتھ خلوت کی لذت یاد دلاکر معرکہ تیغ وسناں سے غافل کرنے اور فراری رجحانات پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے، یا یاس وقنوط کی لے چھیڑ کر سماجی انقلاب کی مہم میں رکاوٹ ڈالتا ہے تو وہ جمالیاتی قدروں کی تحصیل اس طریقہ سے عمل میں لارہا ہے جس سے بالآخر سماج کے مفادات مجروح ہوتے ہیں اور اسے نقصان پہنچتا ہے ۔ فنون لطیفہ میں انہماک اگر فرد کو اپنے خاندانی فرائض اور سماجی ذمہ داریوں سے غافل بناتا ہے یا اگر پورے سماج کا فنون لطیفہ سے غیر معمولی شغف اس کو اپنی تعمیر کے سیاسی، معاشی اور عسکری پہلوؤں میں کوتاہی برتنے پر آمادہ کرتا ہے تو یہ بھی جمالیاتی قدروں کی تحصیل میں بے اعتدالی اور اخلاقی مفادات کی بربادی کے ہم معنی ہے ۔ ایک ایسے دور میں جب کہ سماج کا ایک کثیر طبقہ فقر و فاقہ کا شکار ہو اور قومی وسائل کو زیادہ سے زیادہ ضروریات زندگی کی پیدائش اور ہر فرد کے لئے روزگار فراہم کرنے پر لگانا ضروری ہو اگر سماج حسین اور عالیشان عمارتیں تعمیر کرنے یا سنگ تراشی اور پرکاری کے اعلیٰ نمونے پیش کرنے کو ترجیح دیتا ہے تو یہ جمالیاتی قدروں کی ایک مخصوص انداز پر تحصیل کی خاطر عدل و مساوات اور مواساۃ و ہمدردی کی اعلیٰ اخلاقی قدروں کی قربانی ہوگی ۔

اسلام کے نزدیک روحانی اور اخلاقی اقدار جمالیاتی اقدار کی تحصیل میں رہنمائی اور حدبندی کا کام کرتی ہیں ۔ جمالیاتی ذوق کے تقاضے اخلاقی مصالح اور انسانی مفادات کو سامنے رکھ کر ہی پورے کئے جانے چاہئیں ۔ فن کار اگر اپنے ذوق کی تسکین اس طرح کرتا ہے کہ سماج میں غیر صحت مندانہ رجحانات فروغ پائیں، اس کی اپنی شخصیت کا روحانی یا مادی مفادات متاثر ہوں یا دوسروں کے معاشرتی اور

معاشی حقوق پامال ہوں تو یہ ایک غلط طرز عمل ہوگا خواہ اس کے فن پارے کتنے ہی حسین و جمیل کیوں نہ ہوں ۔ رہنمائی اور حدبندی کا یہ کام اسلام فرد کے داخل کی تربیت کے ذریعہ کرتا ہے ، اسلام کا تصور خیر و حقیقت فن‌کار کے جذبات و احساسات کو ایک مخصوص مزاج عطا کرتا ہے ۔ فن کا مواد ہو یا اس کی ہئیت دونوں کا منبع فن‌کار کا داخل ہے ۔ دونوں پر اسلامی روح فن کار کے اندرون کے واسطہ سے اثر انداز ہوتی ہے ۔

بقول گوئٹے ، فن کا منشاء کسی محسوس کے قالب میں «اپنی روح پھونکنا» ہوتا ہے ۔ یہ روح یا اسپرٹ فطرت کے مطالعہ ، کائنات کے مشاہدہ ، سماجی حالات کے جائزہ اور زندگی کے روز مرہ تجربات کے زیر اثر تشکیل پاتی ہے ، اپنے غور و فکر اور ان مشاہدات اور تجربات کی روشنی میں فن کار کے داخل میں احساسات و جذبات اور افکار و آراء کی جو دنیا آباد ہوتی ہے اسی کی ترجمانی اس کا فن کرتا ہے ، محسوسات کی تشکیل و ترتیب اور مادہ کو ایک مخصوص فارم دے کر وہ خارج پر وہی تاثر چاہتا ہے جو اس کا داخل میں موجود ہے ، داخل کی دنیا میں فیصلہ کن حیثیت حیات ، کائنات ، اور انسان کے بارے میں اس بنیادی فکر کو حاصل ہے جو اس کے ذہن میں ترتیب پاتا ہے ۔ یہی فن کار کے تہذیبی رجحانات ہیں ۔ اور اس کا آرٹ انہی تہذیبی رجحانات کا ترجمان ہے ، کسی سماج کا آرٹ بیشتر اس غالب تہذیبی مزاج کی عکاسی کرتا ہے جس کا وہ سماج حامل ہو ۔ افراد اس سماجی فضا پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں اور اس سے متاثر بھی ہوتے ہیں ۔

فن کار حق اور خیر کا جو تصور رکھتا ہے ، جن روحانی اور اخلاقی قدروں میں جاذبیت محسوس کرتا ہے وہ مواد کی تعیین کے ساتھ ہئیت کے انتخاب یا کسی نئی ہئیت کی ایجاد میں بھی موثر ہوتی ہیں ، ہئیت کا منبع بھی فن کار کا داخل ہے اور اس کے احساسات و جذبات کی نوعیت ہی ہئیت کی نوعیت متعین کرتی ہے ۔ مواد اور ہئیت میں باہمی مناسبت ضروری ہے ۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ ہئیت بذات خود بالکل غیر جانب دار ہوتی ہے اور ہر ہئیت ہر طرح کے جذبات کی ترجمانی کرسکتی ہے ۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہئیت میں بڑی لچک اور وسعت ہوتی ہے ۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک خاص مواد کے لئے چند

مخصوص ہئیتیں ہی موزوں ہوتی ہیں ، اور ایک خاص ہئیت چند مخصوص جذبات و احساسات ہی کی ترجمانی کر سکتی ہے ۔ اس کی مثال ہم شاعری سے دے سکتے ہیں ۔ رزمیہ اور بزمیہ جذبات کی ترجمانی شعری ادب کی مختلف ہئیتیں کرتی ہیں طرب اور الم کے جذبات ایک ہی ہئیت کے ذریعہ تمام و کمال نہیں ظاہر کئے جا سکتے ۔ بزمیہ انداز میں رزم کی یا رزمیہ انداز میں بزم کی باتیں کرنے کی کوشش کی جائے تو جذبات کی پوری پوری ترجمانی میں بھی ناکامی ہوگی اور ہئیت کا حسن بھی ناتمام رہے گا ۔ تصویر کشی کا فن بہت پرانا ہے لیکن ذہنی ارتقاء اور اخلاقی فضا میں تبدیلیوں کے ساتھ اس کی ہئیتیں اور ان کی تفصیلات بدلتی رہی ہیں ۔ چنانچہ تصویر کشی کے بعض جدید ترین فارم ایک بالکل نئے انداز فکر اور اچھوتے احساسات کی پیداوار ہیں ۔ جب تک فن کار کا ذہن ان نئے خیالات سے روشناس نہ ہوا تھا وہ جدید حقیقت پسندانہ (Realist) آرٹ نہ پیدا کرسکا تھا نہ فن تصویر میں Su realism اور Cubism جیسے اسکول وجود میں آئے تھے ۔

اسلام اور قدر جمال

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلام فنون لطیفہ پر گہرا اثر مرتب کرتا ہے ، کیونکہ وہ اس سرچشمہ کو براہ راست متاثر کرتا ہے جس سے فن کے دھارے نکلتے ہیں ۔ وہ انسان کو حقیقت کا علم ، خیر کی پہچان ، اور اقدار حیات کا شعور عطا کرتا ہے اسلام فطرت میں ودیعت کردہ جمالیاتی حس کو بیدار کرتا ہے اور جمالیاتی اقدار کے حصول پر ابھارتا ہے ۔ وہ فنون لطیفہ کی ہمت شکنی نہیں کرتا البتہ وہ فنون لطیفہ کو بعض آداب کا پابند ضرور بناتا ہے ، جن کا منشا اُسے صالح شخصیت اور متوازن اجتماعیت کے دوسرے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا ہے ۔ ان آداب کی حیثیت اوپر سے عائد کی ہوئی پابندیوں اور خارج سے آنے والی حد بندیوں کی نہیں ہوتی بلکہ یہ خود فن کار کے داخل سے نمودار ہوتے ہیں ۔

اسلام دین فطرت ہے ، اور فطرت حقیقت سے ہم آہنگ حسن و خیر کی ایک متوازن ترکیب کا نام ہے ۔ یہی فطرت زندگی کی تہذیب اعلیٰ ترین اقدار کی متوازن تحصیل کی راہ ہے ۔ یہی دین قیم یا صحیح اور موزوں طرز زندگی ہے ۔

فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا   اللہ کی فطرت ، جس کے مطابق

لا تبدیل لخلق اللہ ۔ ذالك الدین القیم (روم : ۳)

انسان کو بنایا ہے اللہ کی تخلیق ناقابل تبدیلی ہے اور یہی (فطرت) صحیح اور موزوں طریقۂ زندگی ہے ۔

حقیقت، خیر اور حسن کا منبع خدا ئے واحد کی ذات مطلق ہے ۔ اسی کو اصل حقیقت کا علم ہے ۔ اس نے یہ حقیقت کائنات میں پھیلی ہوئی نشانیوں، نفس انسانی میں مضمر دلائل، اور وحی و الہام کے ذریعہ ہم تک منتقل کی ہے، اور ہماری عقل اور ہمارے وجدان کو یہ صلاحیت بخشی ہے کہ ہم اس کا ادراک کر سکیں ۔ وہی خیر ہے جسے خیر مطلق یعنی خدا کی پسندیدگی حاصل ہو، جو بالآخر انسان کو خدا سے، خیر مطلق سے، قریب تر کرتا ہو حسن کا اصل معیار بھی خدا کا ذوق بلند ہے، انسان کا ذوق جمال اسی کا ہلکا سا پر تو ہے خدا کا ہر عمل اس کے ذوق جمال کا مظاہرہ کر رہا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

ان اللہ جمیل یحب الجمال

اللہ صاحب جمال ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے

[مسلم : کتاب الایمان باب تحریم الکبر]

کائنات کے سارے محاسن اسی کی تخلیق ہیں اسی نے آسمان کی نیلگوں چادر پر چاند تاروں کے موتی بکھیرے ہیں :

انا زینا السماء الدنیا بزینة ن الکواکب (صافات ٦۰)

ہم نے قریب ترین آسمان کو ستاروں کی زینت سے مزین کر رکھا ہے ۔

و جعلنا فی السماء بر وجاً و زینا ها للناظرین (حجر : ١٦)

ہم نے آسمان میں برج بنائے اور اسے دیکھنے والوں کے لیے آراستہ کیا ۔

وہی سورج کی تابناک روشنی اور چاند کی خنک آنچ کا خالق ہے ۔ کالی گھٹائیں بن کر آسمان کو ڈھنک دینے والے اور سفید روئی کے گالوں کی طرح فضا میں خوش مستیاں کرنے والے بادلوں کی رعنائی اس کی خوش ذوقی کا ثبوت ہے ۔ درختوں کا نکھار، پھولوں کی بہار، اور نسیم کی روح پروری اسی کی لطافت احساس کے مظاہر ہیں ۔ دنیائے حیوانات کا سارا حسن اور انسان کا جمال اسی کے دست صنعت کا کرشمہ ہے ۔ خدا کی پوری کائنات گواہ ہے کہ حسن و جمال اس کی نگاہ میں قدر و قیمت کا حامل ہے ۔ خدا کائنات کو حسین دیکھنا چاہتا ہے اور اس نے اس

کا اہتمام بھی کیا ہے۔ وہ انسان کو جمال فطرت کے مطالعہ کی طرف بار بار متوجہ بھی کرتا ہے۔

افلم ینظروا الی السماء کیف بنیناھا و زینا ھا وما لہامن فروج۔ و الارض مدد ناھا و القیا فیہا رواسی وانبتنا فیہا من کل زوج بھیج (ق - ٦ - ٧)

کیا انہوں نے آسمان کا مشاہدہ نہیں کیا۔ کس عمدگی کے ساتھ ہم نے اسے بنایا اور آراستہ کیا ہے کہ اس میں ذرا بھی خلا نہیں۔ اور زمین جسے ہم نے پھیلایا، اس میں پہاڑوں کو نصب کیا اور ہر طرح کی خوش منظر چیزیں اگائیں۔

و النخل باسقت لہا طالع نضید (ق : ١)

اور کھجور کا درخت جو ستوان اور بلند ہے اور اس میں گھنے گچھے ہیں

آنا جعلنا ما علی الارض زینته لہا۔ (کہف : ٧)

ہم نے جو کچھ زمین پر ہے اُسے اس کی رونق بنا دیا ہے۔

زندگی کے معمولی کام، مثلاً سر شام مویشیوں کو چراگاہ سے واپس لانا یا ان کو چرانا، بھی اپنے اندر حسن رکھتے ہیں، دیکھنے والی آنکھیں چاہئیں!

و لکم فیہا جمال حین تریحون وحین تسرحون ....و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوھا و زینة۔ (نحل : ٦ و ١٨)

تمہارے لیے یہ (مویشی) ایک حسین منظر ہیں۔ جب تم انہیں شام کو واپس لاتے ہو اور جب انہیں چراتے ہو .... اور گھوڑے، خچر اور گدھے (بنائے) تاکہ تم ان پر سوار ہو اور (وہ تمہاری) زینت ہوں۔

خود انسان کو بنانے میں حسن صورت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس کو جسم کی موزونیت کے ساتھ مزاج کی موزونیت بھی عطا کی گئی ہے۔

و صور کم فا حسن صور کم (مومن : ٦٥)

اور تمہاری تشکیل کی تو تمہاری صورت کو اچھی بنایا۔

الذی خلقک فسواک فعدلک
(الانفطار : ۷)

وہ ذات جس نے تیری تخلیق کی، تیرے مزاج کو درست بنایا اور تیرے اندر توازن پیدا کیا۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم
(التین : ۵)

ہم نے انسان کی تخلیق بہترین مزاج اور ہئیت کے ساتھ کی ہے۔

غرض یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی چیزیں پیدا کی ہیں ان میں حسن و جمال کا بھی لحاظ رکھا ہے۔

الذی احسن کل شئی خلقہ
(سجدہ : ۸)

وہ ذات جس نے جو چیز بنائی اچھی بنائی۔

اچھی آواز اور ترنم یا خوش‌الحانی بھی فضل خدا وندی ہے۔

و لقد آتینا داؤد منا فضلا یا جبال او بی معہ و الطیر
(سبا : ۱۰)

اور ہم نے داؤدؑ کو اپنی جناب خاص سے انعام بخشا (اور اشارہ کیا کہ) اے پہاڑو اور پرندو اس کے الحان میں رجوع کے ساتھ شریک ہو۔

لباس کا کام جہاں سترپوشی ہے وہاں انسان کو آراستہ کرنا اور بارونق بنانا بھی ہے۔

یا بنی آدم قدا نزلنا الیکم لباساً یواری سو آتکم و ریشا
(اعراف : ۲۶)

اے بنی آدم ہم نے تمہارے لئے پوشاک مہیا کی جو تمہاری عیب پوشی بھی کرتی ہے اور باعث زینت بھی ہے۔

جمالیاتی ذوق کا دائرہ صرف «فنون لطیفہ» تک محدود نہیں ہے بلکہ پوری زندگی کو محیط ہے۔ چال ڈھال، انداز گفتگو، وضع قطع، باہم ملاقات کے انداز اور نشست و برخاست کے طریقوں، غرض ہر چیز میں طلب جمال اور حسن کاری مطلوب ہے۔

وا قصد فی مشیک وا غضض من صوتک
(لقمان : ۱۹)

اپنی چال میں میانہ روی اور آواز میں نرمی اختیار کرو

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ :

ان اللہ طیب یحب الطیب، نظیف یحب النظافة، کریم یحب الکرم جواد یحب الجود، فنظفوا افنیتکم............................ (ترمذی : ابواب الادب باب ما جاء فی النظافة)	اللہ پاک ہے اور پاکی کو پسند کرتا ہے۔ صاف ستھرا ہے اور اُسے صفائی ستھرائی مرغوب ہے۔ کریم ہے اور اسے کرم محبوب ہے، سخی ہے اور سخاوت کو پسند کرتا ہے۔ لہذا تم لوگ اپنے گھروں کے صحن صاف ستھرے رکھا کرو........

حکم دیا گیا ہے کہ مسجد میں اچھے لباس میں آیا جائے۔

خذوا زینتکم عند کل مسجد (اعراف : ۳۱)	ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو

سر کے بال سلیقہ سے رکھنے چاہئیں۔

عن ابی قتادہ قال کانت له، جمة ضخمة فسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرہ ان یحسن الیہا و ان یترجل کل یوم (نسائی : ابواب الزینة باب تسکین الشعر)	ابو قتادہ کہتے ہیں کہ ان کے سر پر زیادہ بڑے بال تھے تو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ نے انہیں ہدایت کی کہ بال سلیقہ سے رکھیں اور روزانہ کنگھی کیا کریں۔

نبی کریم خود ہر کام میں خوش سلیقگی اور حسن پسندی کا مظاہرہ کرتے تھے۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ پاکی، صفائی ستھرائی، بال سنوارنے، لباس درست رکھنے، اور جملہ امور میں لطافت و تناسب اور ہم آہنگی کا خاص خیال رکھتے تھے۔ متعدد مواقع پر آپ نے مسلمانوں کو ہر کام میں حسن و سلیقہ کے اہتمام کی تاکید کی ہے۔ بے ہنگم پن خواہ وہ چال ڈھال میں ہو، انداز گفتگو میں ہو، وضع قطع میں ہو یا معاملات زندگی میں، آپ اس پر تنقید فرماتے اور نظم و ضبط، اعتدال و میانہ روی، آہنگ و جمال اور حسن و سلیقہ کی طرف رہنمائی فرماتے۔

اسلام کی نظر میں جمالیاتی قدروں کے مقام کا اندازہ جنت کی آئیڈیل زندگی میں ان قدروں کے اہتمام سے بھی کیا جا سکتا ھے - جنت روحانی بلندی اور اخلاقی پاکیزگی کے ساتھ مادی لذتوں اور جمالیاتی محاسن کا بھی ایک با کمال نمونہ ھے - وہ جسمانی حسن، کیف آور مناظر، وجد انگیز نغمات، لذیز اشیاء اور کیف آور مشروبات، غرض انسان کے لطیف احساسات اور جمالیاتی ذوق کو اپیل کرنے والی چیزوں کا مجموعہ ھے - آئیڈیل زندگی میں ان قدروں کا اہتمام ان قدروں کی اہمیت اور فطرت انسانی سے ان کے گہرے تعلق کا ثبوت ھے -

جمالیاتی قدروں کے اہتمام کا ایک دوسرا نمونہ خود خدا کا کلام، قرآن مجید ھے - قرآن نے اپنا پیغام دینے، ماضی کی داستانیں سنانے، مستقبل کے امکانات روشن کرنے، اور اچھی اور بری زندگی کے نقشے سامنے لانے کا بڑا حسین اسلوب اختیار کیا ھے - تشبیہوں، استعاروں، اور منظر نگاری سے جس طرح اپنے کلام کو آراستہ کیا ھے، اور صوتی آھنگ کا جتنا اہتمام کیا ھے وہ صاحب کلام کے حسن ذوق پر دلیل اور انسان کے لئے ایک قابل تقلید نمونہ ھے - چنانچہ قرآن کے فنی اہتمام کا اثر پورے اسلامی لٹریچر بالخصوص حدیث اور تفسیر پر پڑا ھے -

اس مطالعہ سے واضح ھے کہ جمالیاتی قدروں کے بارے میں اسلام کا موقف خالصتاً ایجابی ھے - اسلام ان قدروں کا صرف وزن ھی نہیں تسلیم کرتا بلکہ انسانوں کو ان کی طرف متوجہ کرتا اور ان کے لئے قوی محرکات فراھم کرتا ھے - اس نے ذوق جمال کو نظام دین میں جگہ دے کر اس کو روحانی عظمت کا حامل بنا دیا ھے، اور اس ازلی غلط فہمی کا ازالہ کیا ھے کہ حسن و جمال کی دنیا اور ھے اور روحانیت و اخلاق کی دنیا اور ھے -

اس اصولی موقف کی روشنی میں، اور جمالیاتی قدروں کے روحانی اور اخلاقی قدروں سے تعلق کے بارے میں اوپر کئے ہوئے مطالعہ کی مدد سے ہم بآسانی فنون لطیفہ، ان کے مواد اور ان کی ھئیتوں کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر معلوم کر سکتے ھیں - لیکن فنون لطیفہ کی رائج الوقت ھئیتوں کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے ھمیں یہ دیکھ لینا چاھئے کہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم اور آپ کے ساتھیوں نے اپنے دور میں رائج فنون لطیفہ کے بارے میں کیا موقف اختیار کیا اور اس کے اسباب کیا تھے -

فنون لطیفہ اسلامی تاریخ میں

عربوں کے رائج فنون لطیفہ ان کی تہذیب کے آئینہ دار تھے ۔ ان کا طرز زندگی شرک، مادیت، اور لذت پرستی پر مبنی تھا ۔ وہ حقیقت کے بارے میں غلط تصورات رکھتے تھے ۔ خیالی قوتوں اور خود تراشیدہ ہستیوں کو انہوں نے نظام کائنات میں دخیل سمجھ لیا تھا ۔ ان کے جذبۂ عقیدت اور احساس عبودیت کا مرجع کائنات کے مظاہر، قدرت کی مختلف قوتیں اور وہم و گمان کی تراشیدہ ان گنت ہستیاں تھیں ۔ زندگی بعد موت کی حقیقت کو وہ یا تو بھلا بیٹھے تھے یا خود ساختہ نظریہ شفاعت کے ذریعہ اس کی ساری اہمیت خاک میں ملا چکے تھے ۔ انسانی زندگی کی بھلائی کن کاموں اور کن چیزوں میں ہے؟ اس سوال کا جواب ان کے ذہنوں میں وہی تھا جو توہمات کی شکار کسی مادہ پرست قوم کے ذہن میں ہو سکتا ہے ۔ حسی لذائذ، عارضی مفادات اور ذاتی اغراض ان کے لئے قدروں کا کام کرتی تھیں ۔ محاسن اخلاق عملی زندگی میں برتنے کی بجائے فخر و مباہات اور جوش خطابت کی غذا بن چکے تھے ۔ اخلاقی حدود کو پھلانگ کر اور اجتماعی مفاد کو نظرانداز کرکے حرص و ہوس پوری کرنا افراد کا وطیرہ بن چکا تھا ۔ عربوں کا یہ تہذیبی مزاج ان کے فنون لطیفہ کو ایک مخصوص مزاج عطا کر چکا تھا ۔ ان کے شعر و ادب کا مواد زیادہ تر عورت، شراب، شکار، جنگ، قماربازی اور فخر و مباہات ہوتا تھا ۔ خطابت اخلاقی قدروں سے نسبتاً زیادہ آشنا تھی لیکن قبائلی عصبیت اور فخر و مباہات کے تحت ۔ حدی خوانی اور رجز کے علاوہ عربوں کی موسیقی تمام تر عیش و عشرت کا ضمیمہ تھی ۔ مغنی کا مقام قبیلہ کے خوش باش نوجوانوں کی بزم طرب میں شراب و کباب اور حسین لونڈیوں کے درمیان تھا تاکہ وہ شہوانی جذبات کو ابھارے اور فضا میں وہ ہیجان اور اعصاب میں وہ تناؤ پیدا کر سکے جو لذتیت کی حس تیز کرنے اور حیوانیت کو درجۂ کمال تک پہنچانے کے لئے ضروری تھی ۔ موسیقی کے جدید میکانکی آلات تو میسر نہ تھے البتہ دف، بانسری، طنبورہ وغیرہ سادہ آلات کا استعمال عام تھا ۔ بربط و طنبورہ جو محفل عیش سے زیادہ وابستہ تھے مگر دف کا استعمال جنگ اور دوسرے مواقع پر بھی ہوتا تھا ۔ اپنے توہمات کے تراشیدہ دیوتاؤں کو متوجہ کرنے کے لئے سیٹیاں بجانے

کا بھی رواج تھا۔ اسی طرح بحیثیت مجموعی، بعض استثنات کے علاوہ موسیقی کا موضوع اور اسٹائل صنفی لذتیت اور مشرکانہ توھمات کے تابع تھا۔

یہی بزم طرب رقص کی بھی سرپرستی کرتی تھی۔ عورت کے سینہ و بازو کی نمائش شہوانی جذبات کی اپیل عرب رقاصاؤں کی واحد جاذبیت تھی۔ بتوں کے گرد اظہار عقیدت کے طور پر بھی رقص کیا جاتا تھا، جیسا کہ اکثر مشرک قوموں کا طریقہ رہا ہے۔

مجسمہ سازی اور تصویر بھی وقت کے تہذیبی مزاج کے حامل تھے۔ چونکہ عربوں کا ذوق جمال اھل یونان کی طرح ترقی یافتہ اور نکھرا ہوا نہ تھا لہٰذا ان کی تصاویر اور مجسمے ہمیں اعلیٰ فنی محاسن سے آراستہ نہیں نظر آتے۔ اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ بھی مشرکانہ تصورات کے تابع تھے۔ مجسمے غلط تصور حقیقت یعنی شرک کے ترجمان تھے۔ عورتوں کی ایسی تصویروں کا ذکر جو جنسی لذتیت کے تحت کھینچی گئی ہوں تاریخ میں نہیں ملتا۔ غیر ذی روح اشیاء کی تصویریں بھی بنائی جاتی تھیں۔ بعض کپڑوں پر بھی ذی روح حیوانات اور غیر ذی روح اشیاء کی تصاویر کا ذکر ملتا ہے جو غالباً یمنی صنعت کی پیداوار تھے۔

بدوی زندگی اور وسائل و ذرائع کی کمی کے باعث عہد جاھلیت اور عہد نبوی میں فن تعمیر نے کوئی ترقی نہیں کی تھی۔

اسلام کے پیش کردہ حقائق اور اس کے تصور خیر نے، اور طلب مسرت کی معتدل اور موزوں راھوں نے جن کی طرف اسلام نے رہنمائی کی عرب جاھلیت کے فنون لطیفہ کے لئے اسلامی سوسائٹی میں کوئی گنجائش باقی نہ رکھی۔ بعض اصناف میں مواد تبدیل ہوگیا مگر مروجہ ھئیتیں باقی رھیں۔ شاعری ہوتی رھی مگر اسلامی مزاج نے جس شاعری کی سرپرستی کی وہ اپنے موضوع کے اعتبار سے بہت مختلف تھی۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ بے راہ رو شاعر کی جگہ نئے سماج نے نیا شاعر بھی پیدا کیا۔

والشعراء یتبعہم الغاوٗن الم تر انہم	اور شاعروں کی بات پر وھی چلتے
فی کل واد یہیمون و انہم یقولون	ھیں جو بے راہ ھیں۔ تم نے دیکھا
مالا یفعلون ۔ الأ الذین آمنواو	نہیں ھے کہ یہ ہر میدان میں سر

و عملوالصالحات و ذکر الله کثیراً و انتصروا بعد ماظلموا
[الشعراء : ۲۲۴ - ۲۲۷]

مارتے پھرتے ھیں اور ایسی باتیں کہتے ھیں جو کرکے نہیں دیتے - بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے صالح عمل کرتے ھیں اللہ کو بہت یاد کرتے ھیں اور ان پر ظلم کیا جائے تو (اپنے کلام کے ذریعہ) اس کا بدلہ لیتے ھیں -

شعر و شاعری کے بارے میں اسلامی ذہن نے یہ فیصلہ کیا کہ یہ ہئیت اچھے اور برے دونوں طرح کے مواد کی متحمل ھو سکتی ھے جو شعر اچھے افکار و جذبات کی ترجمانی کرے وہ اچھا اور پسندیدہ ھے، جو برائی کا علمبردار ھو وہ برا اور نا پسندیدہ ھے -

عن عبداللہ بن عمر و قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشعر بمنزلة الکلام - حسنه کحسن الکلام و قبیحه کقبیح الکلام -

عبداللہ بن عمرو راوی ھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شعر گفتگو کی طرح ھے جو (شعر) اچھا ھو وہ اچھی بات کی طرح ھے اور جو برا ھو وہ بری بات کی طرح ھے -

[بخاری : الأدب المفرد - صفحه ۱۲٦ - المطبعة التازیه - مصر، ۱۳۴۹ھ]

اس حقیقت کو بھی وزن دیا گیا کہ اشعار حکومت کی باتوں سے بھی لبریز ھو سکتے ھیں - چنانچہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ھے کہ :

«ان من الشعر حکمة» شعر میں حکمت کی باتیں بھی ھوتی ھیں -

[ترمذی - ابواب الادب - باب ماجاء ان من الشعر حکمة]

مروجہ موسیقی اسلامی نظام اقدار کے لئے اجنبی ثابت ھوئی - اسلام نے عیش و طرب اور لذت پرستی کی وہ محفل ھی اجاڑ دی جس نے عربی رقص و موسیقی کی سر پرستی کی تھی - شعر و نغمہ باقی رھا - شادی بیاہ، تیوھار اور خوشی کے

دوسرے مواقع پر اور جنگ میں دف بجتے رہے ۔ لیکن موسیقی کے دوسرے آلات کے بارے میں ہمت شکنی کا رویہ اختیار کیا گیا ۔ فرط مسرت میں جسم و اعضا کی غیر اختیاری حرکتوں کے علاوہ رقص کی اگر کوئی شکل باقی رہی تو طواف کعبہ کی صورت میں جو جذبۂ عبودیت کے اظہار کی ایک قدیم ہئیت کو پاکیزہ بنا کر باقی رکھتا ہے ۔ شرک کے ساتھ بت گری بھی رخصت ہوئی اور تصاویر چونکہ بیشتر اسی غرض کے لئے بنائی جاتی تھیں لہذا ان کی بھی ممانعت کردی گئی ۔ عہد جاہلیت کے فنون لطیفہ کا اسلام کے ہاتھوں وہی حشر ہوا جو ایک بنیادی تہذیبی انقلاب کے ہاتھوں ہو سکتا تھا ۔ وہی چیزیں باقی رہ سکیں جو نئی تہذیب کے مزاج سے ہم آہنگ ثابت ہوئیں ۔

موسیقی ، تصویر ، یا رقص کے سلسلہ میں قرآن کریم میں کوئی حکم نہیں ملتا ۔ سنت اور صحابۂ کرام کے عمل کی روشنی میں اسلام کے موقف کی تحقیق ان میں سے ہر موضوع پر علیحدہ اور تفصیلی بحث کی طالب ہے ۔ کیونکہ جو روایات نقل کی جا سکتی ہیں ان میں سے اکثر خود تحقیق طلب ہیں ۔ اس مقالہ میں ان تفصیلات کی گنجائش نہیں ۔ البتہ ہم اس بات کی کوشش کریں گے کہ ان فنون کے بارے میں اسلام کا اصولی موقف واضح کردیں ۔

موسیقی

ترنم کے ساتھ اشعار پڑھنا ، گانا ، یا کسی سے فرمائش کرکے گانا سننا ، غرض یہ کہ بغیر آلات کے ہر قسم کی موسیقی جائز ہے ، بشرطیکہ گانے کا مواد اور موضوع فحش یا گمراہ کن نہ ہو ۔ اس قسم کی موسیقی اگر اچھے مقاصد کے لئے ہو تو پسندیدہ ہے ، تفریح کے لئے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ، اور برے مقاصد کے لئے ہو تو نا پسندیدہ ہے ۔ موسیقی کے ذیل میں اس کا موقع و محل بہت اہمیت رکھتا ہے ۔ اگر اس میں انہماک انسان کو دوسرے فرائض و واجبات سے یا اہم امور زندگی سے غافل کرے تو ، اس حد تک ، یہ ایک غلط اور نا پسندیدہ فعل ہے ۔ امام ابن حزم نے جو قرآن و سنت کی نصوص کو من و عن لینے اور ان سے بہ شدت تمسک میں ممتاز ہیں اس باب میں اسلام کی پوزیشن ان الفاظ میں واضح کی ہے ۔

موسیقی سننے سے جس کا مقصد اللہ کی نا فرمانی میں سہارا حاصل کرنا ہے وہ فاسق ہے ، اور یہی حال موسیقی کے علاوہ دوسری چیزوں کا بھی ہے اور جسکا مقصد سکون خاطر ہے تاکہ اس سے اللہ عز و جل کی فرمانبرداری میں تقویت حاصل کرے اور نیک کام کرنے کے لئے طبیعت میں تازگی پیدا کرے وہ مطیع و محسن ہے ، اور اس کا یہ فعل بجا ہے ۔ اور جس کا مقصد نہ کوئی فعل اطاعت ہو نہ معصیت تو اس کا فعل کوئی (شرعی) حیثیت نہیں رکھتا اور قابل در گذر ہے ۔ جیسے کہ انسان تفریح کے لئے اپنے باغ میں جائے ، یا دلبستگی کی خاطر اپنے گھر کے دروازہ پر بیٹھے یا اپنے کپڑے کو لاجوردی یا سبز رنگ میں رنگ لے ۔ وغیرہ یا جیسے وہ اپنی ٹانگ پھیلائے اور سکیڑ لے ، اور دوسرے سارے کام ۔

[ابن حزم ۔ المحلی ۔ جلد ۹ ۔ صفحہ ٦٠ ۔ مطبعة النهضہ ۔ مصر ۱۳٤۷ھ]

دف اور ڈھول جیسے سادہ آلات موسیقی کا استعمال نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے سامنے ہوا ہے اور انہوں نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے ۔ بلکہ ایک حدیث میں نکاح کے موقع پر دف بجانے کی ہدایت کی گئی ہے ۔ موسیقی کے نسبتاً پیچیدہ آلات مثلاً طنبورہ ستار وغیرہ کے استعمال کو پسند کرنے کا ثبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث سے نہیں ملتا ۔ بربط طنبور وغیرہ آلات کے استعمال کے خلاف حدیث کی کتابوں میں متعدد روایات ملتی ہیں لیکن بعض محققین کے نزدیک ان کی صحت مشتبہ ہے ۔ سلف صالح کی عظیم اکثریت ان کے استعمال کے بارے میں یا تو متردد رہی ہے یا ان سے کلیۃً اجتناب کا رویہ اختیار کیا گیا ہے ۔ قرن اول سے آج تک صالح مسلمانوں کی عظیم اکثریت کا یہ تعامل اس بات کی دلیل ہے کہ پیچیدہ آلات کے ساتھ موسیقی کا اہتمام اسلام کے مزاج سے مناسبت نہیں رکھتا ۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حسان ابن ثابت اور عبداللہ ابن رواحہ جیسے صالح شعراء کی بذات خود سرپرستی فرمائی ہے ۔ اور حضرت حسان بن ثابت کو مسجد نبوی میں منبر پر بیٹھ کر اپنا کلام سنانے کا اعزاز عطا فرمایا ہے ۔ جاہلی شعر کے صالح عناصر کی بھی آپ نے تعریف فرمائی ہے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمائش

کر کے ایسے اشعار سنے ہیں ۔ حدی خوانی ، رجز ، اور شادی بیاہ کے موقعے پر گائی جانے والی غزلوں پر کوئی قدغن نہیں کی گئی ہے ۔ صالح مواد کے ضمن میں اگر تشبیب کے مضامین آگئے ہیں تو ان کو بھی گوارہ کیا گیا ہے ۔ کعب ابن زہیر اسلمی کے مشہور قصیدہ « بانت سعاد » کا یہی حال ہے ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ کی طرف شعر و شاعری سے شغف منسوب کیا گیا ہے ۔ بعد کے دور میں ، جب اسلامی سماج کو نسبتہ زیادہ فراخی اور خوش حالی نصیب ہوئی شاعری اور موسیقی کا رواج بھی زیادہ ہوگیا ۔ بعض روایات میں بعض صحابہ اور تابعین کے بارے میں عود و طنبور کے ساتھ موسیقی سننے کا ذکر بھی آتا ہے و اللہ اعلم بالصواب ۔

مصوری اور سنگ تراشی

اوپر ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عرب میں مجسمہ سازی اور تصویر کا فن پوری طرح مشرکانہ تصور حقیقت کے تابع تھا ۔ شرک کی بیخ کنی کے ساتھ مروجہ مجسمہ سازی اور تصویر کشی کو بھی روک دیا گیا ۔ ذی روح اشیاء ، بالخصوص انسانی شبیہ کے مجسمے بنانے کے علاوہ سنگ تراشی کی کسی اور ہئیت پر کوئی پابندی نہیں عائد کی گئی ۔ اسی طرح جن تصویروں کی ممانعت کی گئی وہ انسان اور دوسری ذی روح اشیاء کی تصویریں تھیں ۔ اسلام کا ایک اصول یہ ہے کہ وہ برائی کو مٹانے کے لئے ان ذرائع کی بھی روک تھام کرتا ہے جو برائی کی طرف لے جانے میں معروف ہوں ۔ تصویر کشی اور مجسمہ سازی کی روک تھام بھی غالباً سدباب ذریعہ کے طور پر کی گئی تھی ۔

جن احادیث میں تصاویر ، تماشیل ، یا تصالیب کی حرمت منقول ہے ان کا تعلق اصلاً مجسمے اور ضمناً تصویر سے معلوم ہوتا ہے ۔ یہ بات قرین قیاس بھی ہے ۔ کیونکہ مشرکین عرب مجسم بتوں کی پرستش کرتے تھے کاغذ یا کپڑے پر بنی ہوئی تصویروں کی پرستش کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ۔ ذیل کی حدیث اس باب میں ہماری رہنمائی کرتی ہے ۔

عن بسر بن سعید عن زید ابن خالد
عن ابي طلحه صاحب رسول الله صلي الله

بسر بن سعید زید ابن خالد سے
اور وہ ابو طلحہ سے جو رسول اللہ

علیه وسلم انه قال : ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال « ان الملا ئکة لا تدخل بیتاً فیه صورة »

قال بسر ثم اشتکی زید فعد ناه فاذ اعلیٰ با به ستر فیه صور فقلت لعبید الله ربیب میمونه زوج النبیؐ صلی الله علیه وسلم « ألم یخبرنا زید عن الصور یوم الاول » فقال عبید الله ألم تسمعه حین قال «الا رقماً فی ثوب»

(بخاری ۔ باب التصاویر)

صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا: « رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فرشتے اس گھر میں نہیں داخل ہوتے جس میں تصویر ہو۔» بسر کہتے ہیں کہ پھر زید بیمار ہوئے تو ہم ان کی عیادت کے لیے گئے ۔ ان کے دروازے پر ایک پردہ لٹک رہا تھا جس میں تصویریں تھیں ۔ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیوی میمونہ کے پروردہ عبید اللہ سے کہا کہ کیا زید نے پہلے ہم کو تصویروں کے بارے میں ایک روایت نہیں سنائی تھی؟ عبید اللہ نے کہا کہ کیا تم نے انھیں یہ کہتے نہیں سنا تھا کہ « بجز کپڑے پر بنی ہوئی (تصویر) کے ؟ »

امام نسائی نے اس حدیث کو ایک دوسرے طریق سے روایت کیا ہے جو بتاتی ہے کہ زید نے خود پوچھنے والے کو بتایا کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو « الا رقماً فی ثوب » کہتے سنا تھا[1] متعدد احادیث میں تصویر کے پہلو بہ پہلو تماثیل اور تصالیب کا لفظ آیا ہے اور اس کے بتانے کے لئے صنم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کا حکم اصلاً ٹھوس مجسم شکلیں بنانے کے لئے تھا ۔ جمہور فقیہ مدینہ ، قاسم ابن محمد (تابعی) کے عمل سے بھی ذی روح اشیاء کی کپڑے پر بنی ہوئی تصویروں کا جواز ثابت ہوتا ہے ۔

---

(۱) فتح الباری شرح بخاری ۔ جلد ۲۴ باب التصاویر

عن ابن عون قال دخلت علی القاسم و ھو با علیٰ مکة فی بیته فرایت فی بیته حجلة فیه تصاویر القندس والعنقاء[1] ۔

ابن عون سے روایت ھے کہ انھوں نے کہا : « میں قاسم کے پاس گیا جب کہ وہ مکہ کے بالائی حصہ میں اپنے گھر پر تھے ۔ میں نے ان کے گھر میں ایک پردہ دیکھا جس پر عنقاء اور قندس (نامی چڑیوں) کی تصویریں بنی ھوئی تھیں ۔

لیکن ایک مشہور حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بالتصویر پردہ پر اعتراض کرنا بھی منقول ھے ، جو حضرت عائشہ کے حجرہ میں لٹکا ھوا تھا ۔ آپ کے اعتراض پر حضرت عائشہ نے پردہ پھاڑ کر تکیوں کے غلاف بنالیئے ۔ اس حدیث سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ غیر مجسم تصویریں بھی جو کپڑے ، کاغذ وغیرہ پر بنی ھوں ، جائز نہیں ھیں ۔ لیکن اس حدیث کے مختلف طرق (Versions) میں سے بعض میں یہ آیا ھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتراض فرماتے وقت یہ کہا تھا کہ « ان اللہ لم یا مرنا ان تکو الحجرة و الطین (اللہ نے ھمیں مٹی اور پتھر کو کپڑے پہنانے کی اجازت نہیں دی ھے) یہ روایت مسلم اور نسائی میں آئی ھے اگر بنائے اعتراض یہی بات تھی تو اس حدیث سے کپڑے یا کاغذ پر بنی ھوئی تصویروں کا عدم جواز نہیں ثابت ھوتا ۔

مصر کے مفتی ، محمد حسنین مخلوف نے اسی حدیث کا حوالہ دے کر فوٹوگرافی کے جواز کا فتویٰ دیا ھے ۔[2] انھوں نے اس حدیث اور بعض دوسری احادیث کے ظاھری تعارض کی یہ توجیہ کی ھے کہ جس طرح قبر پرستی کا فتنہ مٹانے کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداً زیارت قبور کی ممانیت کردی تھی لیکن بعد میں جب حقیقت توحید ذھنوں میں راسخ ھوگئی اور شرک مٹ گیا تو اس کی اجازت دے دی اسی طرح آپ نے ابتداً بت پرستی کے انسداد کے لئے ھر طرح کی (ذی روح اشیاء کی) تصویروں کی بھی ممانعت کردی ھوگی ۔

(۱) ایضاً

(۲) فتاویٰ شرعیہ بحوث اسلامیہ محمد حسنین مخلوف ۔ صفحہ ۱۰۰

ابتدائی اسلامی زمانے سے آج تک اسلامی سوسائٹی نے اجتمائی طور پر کبھی ذی روح اشیاء کی تصویر کشی کی سر پرستی نہیں کی ۔ مسلمانوں کا فن تصویر زیادہ تر مناظر فطرت کی عکاسی، رسم الخط میں حسن کاری، حاشیہ کاری، پھول پتیوں اور بیل بوٹوں کو اپنا موضوع بناتا رہا ۔ ان فنون نے کافی ترقی کی اور علماء وصلحاء، امراء و سلاطین سبھی نے ان کی سرپرستی کی، ذی روح اشیاء کی تصویر کشی دور زوال میں نمودار ہوئی اور ہمیشہ فقہاء اور علماء کے نزدیک مبغوض رہی ۔ صدیوں کے اس تعامل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر اسلامی مزاج ذی روح اشیاء کی تصویر کشی سے کنارہ کشی کے حق میں رہا ہے ۔

جہاں تک ان تصویروں کا تعلق ہے جن سے کوئی اہم سماجی ارر ثقافتی مفاد وابستہ ہو ان کے جواز کے تقریباً تمام معاصر علماء قائل ہیں، خواہ یہ تصویر ہاتھ سے کھینچی جائے یا فوٹو کمیرے کے ذریعہ عکسی طور پر لی جائے ۔ علم طب، جغرافیہ اور اسلام کی تعلیم میں، افراد کی شناخت کے لیے ، یا دوسری ضرورتوں کی بنا پر تصویر کا استعمال اس کی واضح مثالیں ہیں ۔

اسی طرح اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ عورتوں کی عریاں تصاویر یا ہیرو پرستی کے جذبہ کے تحت شائع کی جانے والی اکابر و اعاظم کی تصاویر اسلامی مزاج کے منافی اور ناجائز ہیں ۔ تصویر کے بارے میں محتاط مسلک یہی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تصویر تصور حقیقت کو مسخ کرنے (شرک) یا دوسری اخلاقی قدروں کو پامال کرنے (غیر صالح مواد کی حامل تصویر) کا کام کرے یا خود پسندی اور اعاظم پرستی کا مرض پیدا کرے اس پر آج بھی سد باب ذریعہ کے اصول کے تحت پابندی ہونی چاہئے ۔ ان خرابیوں سے پاک، ذی روح اشیاء کی تصویر کشی یا فوٹو گرافی کے بارے میں آزادی دی جاسکتی ہے ۔ لیکن اس کی ہمت افزائی نہیں کی جاسکتی ۔ غیر ذی روح اشیاء کی فوٹو گرافی یا تصویر کشی میں کوئی حرج نہیں وہ انسان کے ذوق جمال کی تکمیل کا ایک فطری راستہ ہے جس سے کسی دوسری سماجی یا شخصی مصلحت پر برا اثر نہیں پڑتا ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور مسلمانوں کے عمل کی روشنی میں یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ مجسمہ سازی حرام ہے ۔ سنگ تراشی

کا فن صرف انسانوں کے مجسمے بنا نے کی ھئیت کا پابند نہیں ۔ باقی تمام موضوعات سنگ تراشی کے فن کے لئے انک وسیع میدان فراھم کرتے ھیں ۔ چنانچہ اسلامی تاریخ میں بھی سنگ تراشی نے فن تعمیر کی ترقی اور نکھار میں نمایاں حصہ لیا ھے ۔

رقص اور ڈرامہ

اوپر ذکر کیا جا چکا ھے کہ مروّجہ رقص کو اسلام نے بالکل بند کردیا ۔ بعد کے ادوار میں بھی اسلامی سوسائٹی میں کبھی رقص کو جائز نہیں سمجھا گیا ۔ البتہ خوشی میں تھرکنے، یا وجد میں آکر رقص جیسی حرکات کرنے کا عمل ایک فطری عمل معلوم ھوتا ھے جس کا اظہار صالح افراد سے بھی ھوتا رھا ھے ۔ لیکن ظاھر ھے کہ مخصوص حالات میں ان حرکات کا « فن رقص » سے کوئی تعلق نہیں ھے ۔ یہی حیثیت ان تماشوں کی ھے جن میں دوسرے کھیلوں کے ساتھ تماشہ دکھانے والا رقص جیسی حرکات بھی کرتا ھے ۔ اسلام کی روحانی اور اخلاقی قدروں کی روشنی میں رقص کی ممانعت کا سبب یہ معلوم ھوتا ھے کہ یہ فن تاریخی طور پر شرک، و اصنام پرستی، عیش کو شی، اور صنفی بے راہ روی کے زیر سایہ پروان چڑھا ھے ۔ اس کی ھئیتیں اور اس کا مواد اسی فضا کا پروردہ ھے ۔ اسلام نے جذبہ عبودیت اور عقیدت کے اظہار کے لئے ایسے متعین اعمال مقرر کردیے ھیں جن میں عقلیت اور جذباتیت کا توازن برقرار رھے — قیام، رکوع، سجود، طواف کعبہ، سعی بین الصفا و المروہ اس نے عبوریت اور عقیدت کے مشن میں رقص کو روا نہیں رکھا ھے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ھوتی ھے کہ اخلاقی انحطاط کی حالت میں عبادت کے طور پر کیا جانے والا رقص بآسانی لذتیت اور صنفی آوارگی کی طرف لے جانے کا ذریعہ بن سکتا ھے، جیسا کہ اکثر مشرک قوموں کی تاریخ شاھد ھے ۔ اسلام کے سکھائے ھوئے آداب میں عقل و شعور کو جذبہ کے مقابلہ میں زیادہ اھمیت دی گئی ھے، اور رقص اس مزاج سے ھم آھنگ نہیں ۔

ڈرامہ ایک مستقل فن کے طور پر نہ عرب کے جاھلی سماج میں ملتا ھے نہ قرن اول کی اسلامی سوساسٹی میں ۔ شریعت میں کوئی ایسا حکم نہیں ملتا جو اس کے غلط یا برے ھونے کی طرف اشارہ کرے ۔ اگر ڈرامہ کا مواد صالح ھو، اور وہ عریانیت، فحش، ممنوع رقص اور دوسری نا جائز چیزوں سے پاک ھو تو اسلامی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی حرج نہیں ۔

فن تعمیر

ہر کام کی طرح مکانوں اور دوسری عمارتوں کی تعمیر میں حُسن کاری اسلام کے منشاء کے عین مطابق ہے ۔ اگر فن تعمیر کو شریعت کی روشنی میں کچھ حدود کا پابند کیا جاسکتا ہے تو وہ صرف یہ ہیں کہ تعمیر میں ذی روح اشیاء کی شبیہیں بنانے سے احتراز کیا جائے اور بحیثیت مجموعی، اسراف سے نہ کام لیا جائے ۔ ان دونوں حدود کے اندر رہتے ہوئے مسلمان معمار اپنی تعمیر میں قدر جمال کی تحصیل کے لئے ذہانت، طباعی، اور مہارت کے درجہ کمال تک پہنچ سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس فن نے اسلامی سوسائٹی میں بہت زیادہ ترقی کی ہے ۔ اسلام کے تصور حقیقت، خیر طلبی کے بارے میں اس کے مجموعی مزاج، اور اس کی دی ہوئی بعض دوسری اخلاقی قدروں کا عکس فن تعمیر پر بہت گہرا پڑا ہے ۔

شاعری اور موسیقی، تصویر کشی اور سنگ تراشی، رقص و ڈارمہ اور فن تعمیر کے بارے میں اسلام کے اپروچ کے اس مختصر مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام نے فنون لطیفہ کے مواد میں انقلابی اصلاح کی ہے اور اسے اپنے تصور حقیقت اور اخلاقی قدروں سے ہم آہنگ بنایا ہے ۔ ان فنون کی معروف ہیئتوں کے بارے میں اس نے ترک و قبول دونوں ہی طریقے اختیار کیے ہیں ۔ جہاں کسی مخصوص ہئیت پر پابندی عائد کی گئی ہے وہاں کچھ بالاتر مفادات و مصالح کا تحفظ پیش نظر تھا ۔ جس سوسائٹی میں اسلامی تعلیمات بتمام و کمال نافذ ہوئی تھیں وہاں فنون لطیفہ کو اسلام سے قبل بھی کوئی نمایاں عروج نہیں حاصل تھا ۔ مثالی اسلامی دور میں جو سیاسی اور معاشی حالات تھے اور جس طرح سماج کی توجہ دفاعی جنگوں، اشاعت اسلام، اور استحکام نظم پر مرکوز تھی اس نے اس بات کی گنجائش نہ باقی رکھی کہ ان فنون کو زیادہ رواج اور فروغ حاصل ہو ۔ بعد کے ادوار میں جب خوش حالی داخلی استحکام اور امن و سکون نصیب ہوے تو اسلامی تعلیمات پر عمل کا معیار ایسا نہ رہ گیا کہ اس سوسائٹی کے عمل کو پوری طرح رہنما بنایا جاسکے ۔ اس کے باوجود مسلمانوں کی طویل تاریخ میں ان کے آرٹ پر اسلام کے گہرے اثرات نظر آتے ہیں اس آرٹ کے مزاج کے بارے میں ایک معاصر صاحب قلم کی رائے کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا ۔

« مسلمانوں کا آرٹ خود آگاہ (Self Conscious) جمالیات کی شکل میں نہیں بلکہ خود کارحیات کا فطری ضمیمہ بن کر ابھرا۔ موجودہ دور کے تہذیبی بحران سے قبل دنیا میں ہر جگہ آرٹ کی تخلیق کے عظیم ادوار میں ایسا ہی ہوا ہے، مسلمانوں کی تاریخ ہمیشہ یہ رہی کہ فنی صلاحیتوں کو زندگی کی عام تخلیقی سرگرمیوں میں ظاہر کیا جائے ۔ کپڑے اور لباس میں، زیورات اور اسلحہ میں، مٹی کے ظروف اور دھات کے برتنوں میں، گرھستی اور باغبانی میں، فرش اور پردوں پر، اور سب سے زیادہ کتابوں اور کتابوں کی جلدوں پر ۔ »

« انسانی تصویر کی حرمت نے فنی صلاحیتوں کو ایسی مجرد ھیئتوں کی اختراع پر آمادہ کیا جو استدلالی اور تمثیلی ہوں ۔ »

«آرٹ کی دنیا میں اسلام کا سب سے بڑا اضافہ روحانی سکون و استقلال کی وہ اہم ترین متاع ہے جو ایک اطمینان بخش ایمان سے حاصل ہوتی ہے ۔ اس نے وہ بلند سنجیدگی اور رفعت عطا کی جس سے ہی آرٹ کی عظیم تخلیقات جنم لے سکتی ہیں ۔ یہ انہی عناصر کا فقدان ہے جس کے سبب عصر حاضر کا ستارہ گردش میں ہے ۔ جو خود کو ایک خشک خبطی قسم کے رویہ میں مبتلا پاتا ہے ۔ جس میں فن کار صرف یہ کرسکتا ہے کہ اپنے ذہن کی آلائشوں کو بے تکی اور چھوٹی چھوٹی نظموں اور آرٹ کے حقیر نمونوں کی شکل میں اُگل دے ۔ آغاز اسلام کے فن کاروں کا حال اس سے بالکل مختلف تھا ۔ ان کی قدریں یقینی تھیں خواہ ان کا عمل کچھ بھی رہا ہو ۔ حسن و جمال کو ایک اعلیٰ روحانی قدر کا حامل سمجھا جاتا تھا، جس احترام کی تائید . . . عظیم شعراء اور فلاسفہ نے کی ہے . . . . »

« تجریدی آرٹ (Abstract Art) کو اسلام میں خوب فروغ حاصل ہوا ۔ آرٹ کی یہ صفت مسلم ذہن کا پر تو ہے، اور فن تعمیر میں پورے کمال کے ساتھ نمایاں ہوئی، جو کہ تمام فنون میں سب سے زیادہ تجریدی اور (Non Representational) ہے، شاید بجز موسیقی کے جس کے ساتھ مسلم ذہن نے کافی مناسبت محسوس کی ۔ [۱]

عملی انحطاط کے باوجود مسلم فن کاروں کے مزاج پر اسلامی اقدار کے اثرات نے ان کے آرٹ کو ایسے عناصر کا حامل بنا دیا جو اسلامی اسپرٹ کی ترجمانی کرتے

---

(۱) سید امجد علی Crescent and Green ۔ صفحہ ۷۵ تا ۸۴ ۔

ہیں ۔ مسلمانوں کے فن تعمیر میں توحید، رفیع وبرتر کی طرف رجحان، صفائی ذہن اور وسعت نظر، ذوق تناسب اور استحکام جیسی قدریں منعکس ہوئیں اور ان کے دوسرے فن بھی یہی مزاج رکھتے ہیں [1]

۱ ــ معاصر فنون لطیفہ، اسلام اور مستقبل

معاصر فنون لطیفہ مغرب کی زوال پذیر حسی تہذیب Sensate Culture کے پروردہ اور اسی کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں ۔ فنون لطیفہ کی مختلف اصناف: شعر و ادب، موسیقی، تصویر اور فلم، رقص، سنگ تراشی، اور فن تعمیر اسی مزاج کا مظاہرہ کر رہے ہیں ۔ غیر صحت مند مواد کی مناسبت سے نئی نئی ہئیتوں نے جنم لیا ہے جو وقت کے مخصوص مزاج کی ترجمانی کرتی ہیں ۔ جدید تہذیب کو کسی تصور حقیقت پر یقین نہیں، وہ شک و ریب کی شکار ہے ۔ پوری فضا بے یقینی اور اضطراب، یاس وقنوط، منفی رجحانات اور ایک غیر واضح بےچینی ایک بےمنزل سفر، اور کسی غیر متعین چیز کی تلاش کی فضا ہے ۔ حقیقت کا کوئی واضح اور متعین تصور نہ رکھنے کے سبب اخلاقی قدروں کا پورا نظام اپنی بنیاد کھو چکا ہے اور طلاطم اور تعطل کا شکار ہے ۔ پوری تہذیب جس بحران میں مبتلا ہے وہی فنون لطیفہ پر بھی طاری ہے ۔ اس کیفیت کو ایک صاحب بصیرت ناقد عہد نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

> « موجودہ بحران نے ابتداً، ٹائین بی (Toyn bee) کے الفاظ میں، ایک داخلی انتشار روح (Schism of the soul) کی شکل میں جنم لیا، پھر پورے نظام معانی میں اختلال واقع ہوگیا ۔ »[2]

مواد کے انتشار نے ایسی ہستیوں کو جنم دیا جو منتشر الخیالی پراگندہ دلی منفیت، بے یقینی اور یاس و قنوط کی ترجمانی کرسکیں ۔ فن تعمیر میں بےمعنی، غیر تناسب، اور خبطی قسم کے رجحانات سامنے آئے ۔ تصویر کشی میں Cubism اور Surrealism

---

(۱) ملاحظہ ہو مقالہ The Spirit of Islamic Art ، اسلامک کوارٹرلی، لندن دسمبر ۱۹۵۴ ۔

(۲) The condition of Man — ; Louis Munford صفحہ ۱۴

جیسے نئے اسکول پیدا ہوے - شعری ادب، ناول، اور ڈرامہ میں زیادہ کھل کر اسی خبط الحواسی اور منفیت کا مظاہرہ کیا - رقص و موسیقی میں نا قابل فہم رمزیت کا ظہور ہوا - رفتہ رفتہ متمن معانی اور مثبت اقدار کی جگہ حیرت، یاس، اضطراب اور زندگی سے بےزاری کی ترجمانی کرنے والے رموز فن پر چھا گئے[1]

جدید آرٹ نے اخلاقی قدروں کے سلسلہ میں جو رویہ اختیار کیا اس کی وضاحت پروفیسر ساروکن نے ان الفاظ میں کی ہے :

« اُسے تقریباً تمام مذہبی اور اخلاقی اقدار کو نظر انداز کر دینا پڑا، کیوں کہ شاذ و نادر ہی یہ تفریح و دلبستگی کا ایسا سامان فراہم کرسکتی تھیں جیسا شراب اور عورت کرسکتی تھی - نتیجۃً یہ آرٹ اخلاق سے عاری، ، غیر مذہبی، اور غیر اجتماعی ہو جاتا ہے اور بسا اوقات اخلاق مذہبیت اور اجتماعیت کا دشمن بن کر نمودار ہوتا ہے . . .[2] -

آج ۷۰ تا ۸۰ فی صدی فلموں کا مرکز توجہ جنسی محبت یا جرائم ہوتے ہیں - تصویر کشی اور مجسمہ سازی میں بھی یہی رجحان غالب ہے آج سارے فنون لطیفہ خاکے اڑانے اور طنزو استہزاء میں خاص طور پر مشغول ہیں - خدا سے لے کر شیطان تک ہر ایک کی توہین اور ان کا مذاق اڑانا ان کا معمول ہے - »[3]

معاصر فنون لطیفہ اپنے مواد اور مزاج کے اعتبار سے، بعض استثناآت کے علاوہ، اسلامی مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہیں - دور جدید کی کسی اسلامی سوسائٹی میں ان کے لئے کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی - اسلامی تہذیب کے از سرتو عروج

---

(۱) اس اجمال کی تفصیل اور ان پر عملی شواہد کے لئے پروفیسر پی - اے - ساروکن کی کتاب Crisis of our Age کا مطالعہ کیجئے - مذکورہ بالا نکات اس کتاب کے صفحات ۵۲ تا ۷۵ میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں -

(۲) صفحہ ۵۸ بحوالہ بالا -

(۳) ایضاً صفحہ ۵۲ تا ۷۵ -

کے ساتھ مغرب کی مادی تہذیب کے پروردہ فنون لطیفہ کا زوال لازمی ہے ۔ یہ زوال سیاسی طاقت یا قانون سے زیادہ انسان کی روح اور فن کار کے داخل سے پیدا ہوگا ۔ اسلامی تصور حقیقت اور نظام اقدار مروجہ فنون میں رد و قبول اور ترمیم و تنسیخ کا عمل انجام دے گا ۔ نیا اسلامی سماج انہیں ہیئتوں کی سرپرستی کرے گا جو اس کے مزاج کے لئے مناسب ہوں گی ۔ اسلامی فن کار اپنے مخصوص احساسات و جذبات کی ترجمانی کے لئے ایک بار پھر نئی ہیئتیں ایجاد کرے گا پرانی ہیئتوں کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالے گا ۔ موسیقی کے وہ راگ جو یاس وقنوط، حیرانی و اضطراب، اور خبط الحواسی اور انتشار یا دوسرے منفی احساسات کی ترجمانی کریں گے ایک ایجابی اور یقین و ایمان سے لبریز فضامیں اپنی کشش کھوبیٹھیں گے ۔ جنسی محبت کی ترجمانی کرنے والے راگوں کا چلن کم اور دائرہ محدود ہوجائے گا ۔ تصویر و سنگ تراش میں لاادریت، مبہم ماورائیت، یا مسخ شدہ داخلیت کی پیدا کی ہوئی ہیئتیں نئے فن‌کار کے لئے اجنبی ہوں گی ۔ فطرت کی واضح کتاب کا مطالعہ اور اس کے صاف نتائج اپنے لئے موزوں ہیئتوں کا انتخاب کریں گے ۔ غرض اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ ایک نیا آرٹ جنم لے گا جو اپنے مواد، ہیئت اور مجموعی مزاج کے اعتبار سے معاصر آرٹ سے بالکل مختلف اور ممتاز ہوگا ۔

تعارف

[ادارہ فکر و نظر کے لئے یہ امر باعث مسرت ہے کہ اسے پہلی بار سرسید احمد خاں کی ایک غیر مطبوعہ تصنیف کو شائع کرنے کا فخر حاصل ہو رہا ہے - اس تصنیف کی، قطعٔ نظر اس کے کہ یہ نوجوان سید احمد کے قلم سے برآمد ہوئی ہے، ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ اردو زبان کی قواعد سے متعلق ہے - ہر چند یہ اردو قواعد کا ایک سرسری خاکہ ہے تاہم یہ مصنف کی آئندہ عظمت کی ضامن ہے - مصلح اعظم کی حیثیت سے سرسید کی فکر کی سب سے اہم خصوصیت یہ تھی کہ ان کی نظر قوم کے اصلاحی پروگرام کی تمام جزیات پر محیط تھی - ہر زبان کی ترقی اور تحفظ کے لئے اس کی قواعد کا مرتب کرنا ایک لازمی شرط ہے - سرسید نے اس بات کی اہمیت کو صرف ۲۳ سال کی عمر میں محسوس کرلیا تھا ا ایڈیٹر]

قواعد صرف و نحوؔ

زبان اردو

مصنفہ

سید احمد خاں

۱۸۴۰ ء
۱۲۵۶ ھ

مرتبہ

ڈاکٹر عبدالغفار شکیل

۱۹۷۱ ء

فہرست[1]

۱ ـ مقدمۂ مرتب
۲ ـ دیباچۂ مصنف
۳ باب اول :ـ
(الف) بیچ بیان قواعد بنانے الفاظ
(۱) اسم
(۲) فعل
(۳) حروف
(ب) اسم مشتق اور اسم جامد
(ج) فعل لازم اور فعل متعدی
(د) پہلی فصل
(۱) مصدر
(۲) ماضی
(۳) حال
(۴) امر
(۵) نہی
(٦) استقبال
(۷) اسم فاعل
(۸) اسم مفعول
(ہ) دوسری فصل :
(۱) ماضی کے بیان میں

(۱) اضافہ مرتب

(و) تیسری فصل

(۱) حال کے بیان میں

(ز) چوتھی فصل

(۱) امر کے بیان میں

(ح) پانچویں فصل :

(۱) نہی کے بیان میں

(ط) چھٹی فصل :

(۱) استقبال کے بیان میں

(ی) ساتویں فصل :

اسم فاعل کے بیان میں

(ک) آٹھویں فصل :

اسم مفعول کے بیان میں

(ل) نویں فصل :

مصادر کے بیان میں

(۴) باب دوم

(الف) بیچ بیان ترکیب الفاظ اردو کے

(ب) پہلی فصل :

فاعل کے بیان میں

(ج) دوسری فصل :

مفعول کے بیان میں

(د) تیسری فصل :

مبتدا اور خبر کے بیان میں

(ہ) چوتھی فصل :

مضاف اور مضاف الیہ کے بیان میں

(و) پانچویں فصل :

(۱) متفرق قاعدوں کی بیان میں

(۲) بیان شرط و جزا کا

(۳) بیان حروف تشبیہ کا

(۴) بیان حرف عطف کا

(۵) بیان حرف اشارہ کا

(٦) بیان حرف استفہام کا

(۷) بیان مونث سماعی کا

مقدمہ

یوں تو سرسید کی کم و بیش تمام تصنیفات و تالیفات زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آچکی ہیں پھر بھی ان کی ایک تصنیف ایسی ہے جو ابھی تک ہماری نظروں سے اوجھل رہنے کے سبب شائع نہ ہوسکی ۔ یہ تصنیف ایک مختصر سی کتاب ہے جو غیر مطبوعہ ہونے کے ساتھ ساتھ سرسید کی اب تک معلوم شدہ اور طبع شدہ کتابوں میں سب سے قدیم ہے اور اس اعتبار سے غالباً سرسید کی پہلی تصنیف بھی ہے ۔ اس تصنیف کے بعد ہی سرسید نے متعدد کتابیں. رسالے اور مضامین لکھے ۔

سرسید کی یہ نایاب اور غیر مطبوعہ تصنیف ہماری زبان، اردو کی گرامر سے متعلق ہے جو ۱۸۴۰ ء مطابق ۱۲۵۶ ھ میں لکھی گئی اس زمانے میں سرسید بسلسلۂ ملازمت اکبرآباد (آگرہ) میں مقیم تھے ۔ سرسید کی اس کتاب کے نایاب اور غیرمطبوعہ ہونے کی وجہ سے اس کی جو اہمیت ہے وہ اپنی جگہ پر مسلم ہے لیکن اس امر کا انکشاف بھی کچھ کم اہم نہیں کہ اردو قواعد نویسی کی تاریخ میں سرسید کی یہ تصنیف اردو قواعد کی ابتدائی کتابوں میں سے ایک ہے ۔

اردو قواعد نویسی کا آغاز اہل یورپ کے ہاتھوں ہوا ۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ سے جو لوگ تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے انہیں اپنے تجارتی اغراض کے حصول کے لئے یہاں کی زبانوں کا اور خاص طور پر اردو کا جسے وہ ہندوستانی یا انڈوستانی کہہ کر پکارتے تھے جاننا ضروری اور لازمی تھا کیونکہ اس وقت اردو شمالی ہند سے کلکتہ تک ایک عام زبان کی حیثیت سے رائج تھی ۔ اہل یورپ کو اردو سیکھنے کے لئے ایسی کتابوں کی ضرورت تھی جن کی مدد سے وہ اس کے اصول و ضوابط معلوم کر سکتے اور اردو زبان جلد سے جلد سیکھ سکتے بد قسمتی سے اس وقت تک کسی بھی شخص نے اردو زبان کے قواعد نہیں لکھے تھے سب سے پہلا شخص جس نے وقت کی اس اہم ضرورت کو پورا کرنے کی طرف توجہ دی وہ جان شوا کیٹلر نامی ایک ڈچ تھا جو ڈچ الیسٹ انڈیا کمپنی کا ناظم تجارت ہوکر ہندوستان آیا تھا اس نے ہندوستانی قواعد پر کتاب لکھ کر اردو قواعد نویسی کی داغ بیل ڈالی ۔

کیٹلر کے بعد ۱۸۰۰ ء تک چند اور یورپی حضرات نے جن کے نام انگلیوں پر گنائے جاسکتے ہیں[1] اپنی اپنی ضروریات کے پیش نظر اردو قواعد سے متعلق کتابیں لکھیں ۱۸۰۰ ء میں کلکتہ میں فورٹ ولیم کالج قائم ہوا جہاں مشرقی زبانوں کی تعلیم و تدریس کا انتظام کیا گیا تھا - فورٹ ولیم کالج میں جان گلکرسٹ کے ذمہ اردو زبان کی تعلیم کا کام تھا - گلکرسٹ کو اردو سے بےحد دلچسپی تھی اس نے بھی اپنے زمانے اور وقت کی ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے دور بینی سے کام لے کر فورٹ ولیم کالج کی درسی کتب کے ساتھ ساتھ اردو قواعد پر بھی قلم اٹھایا اور کالج میں اردو کے چند مصنفین و مترجمین جمع کرلئے جن سے وہ وقتاً فوقتاً مشورہ و مدد بھی لیتا رہا -

اردو قواعد پر انیسویں صدی کے آغاز تک گنتی کی جو چند کتابیں لکھی گئیں وہ سب کی سب غیر زبانوں میں تھیں اس وقت تک کسی بھی اہل زبان کو اردو قواعد لکھنے کی ترغیب نہیں ہوئی تھی ۱۸۰۸ء میں اردو کے مشہور شاعر انشاء اللہ خاں انشاء نے اپنی مشہور و معروف کتاب « دریائے لطافت » لکھی جو اردو زبان کے قواعد، محاورات اور روز مرہ کے اعتبار سے بےحد اہم کتاب ہے - دریائے لطافت ایک اہل زبان کے قلم سے لکھی گئی اردو قواعد پر پہلی کتاب ضرور ہے مگر یہ بھی فارسی میں ہے -

سرسید نے ۱۸۴۰ ء میں یہ کتاب کیوں لکھی اس کے بارے میں انہیں کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

« سبب اس کا یہ ہے کہ اهالیان سرکار کمپنی کو بمقتضاے تکلم الناس علی قدر قولہم یہ منظور ہوا کہ زبان اردو کو رواج دیجیے اور اچھی طرح عدل و انصاف کیجئے تاہرکہہ ومہ اپنے مطالب کو پہنچے اور مطالب کو سونچے مگر یہ بات سبب منضبط نہ ہونے قواعد اس زبان کے بن نہیں پڑتی اور وہ بات ہو نہیں سکتی بلکہ اکثر لوگوں کو مبتدا اور خبر کے خبر نہیں اور فاعل مفعول کے تمیز اس واسطے میں نے کہ نام میرا سید احمد خاں ہے اور مسکن حضرت دہلی اور بیٹا سید محمد متقی المخاطب بہ خاں بن میر ہادی المخاطب بہ جواد علی خاں بہادر اور نواسہ

(۱) ملاحظہ ہو لنگوسٹک سروے آف انڈیا (جلد نہم) مرتبہ سر جارج گریرسن

ہوں نواب دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد بہادر مصلح جنگ کا یہ کتاب بطور قواعد صرف و نحو زبان اردو کے بنائی تا ہر شخص اس سے فائدہ مند ہو اور مطلب سرکار کا باآسانی حاصل ہو۔"

سرسید اپنے وقت کے بہت بڑے نباض تھے انھوں نے وقت کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے اردو قواعد پر کتاب لکھی وہ جانتے تھے کہ انگریزوں کے لئے اردو نئی زبان ہے اس کی صوتیات اور صرف سے وہ ناواقف ہونے کی وجہ سے اردو الفاظ کا صحیح تلفظ اور ان کا استعمال نہیں کرسکتے اس لئے ان کو اردو کے رموز و نکات سے آگاہ کرانا ضروری ہے چنانچہ وقت کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے سرسید نے قلم اٹھایا اس وقت سرسید بالکل نوجوان تھے ان کی عمر صرف ۲۳ سال تھی لیکن اس عمر میں ایسے اہم کام میں ہاتھ ڈالنا واقعی قابل ستائش ہے اس کے بعد سرسید نے عمر بھر اردو کی خدمت کی اردو کے محسنوں میں سرسید کا نام سب سے نمایاں اور سب سے درخشاں ہے اس سے کسی کو انکار نہیں۔ سرسید نے اردو قواعد لکھ کر اردو زبان کی خدمت کا آغاز کیا۔

خوش قسمتی سے سرسید کی اس نایاب اور غیر مطبوعہ اردو قواعد کا ایک قلمی نسخہ[1] اٹاوہ کلکشن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی میں مجھے مل گیا جس کی نقل لے کر میں یہاں پیش کر رہا ہوں۔ سرسید کے عقیدت مندوں کے لئے ایک یادگار ایک تحفہ۔

عبدالغفار شکیل

۲۱ نومبر ۱۹۷۱ء

(۱) قلمی نسخہ پر محمد ظفر الدین کی مہر اور دستخط موجود ہیں محمد ظفر الدین کون تھے سرسید سے ان کا کیا رشتہ تھا اور یہ نسخہ کیسے ان کی ملکیت بنا یہ معلوم نہ ہوسکا۔

یا فتاح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچۂ مصنف

ہم سینہ فگاروں سے یہ حمد کا ساماں ہے
اک درد ہے اور لب پر آہِ شرر افشاں ہے

چند قطرہ خون جگر آنکھوں سے بہانے حمد سینہ فگاران ہے، اور لخت دل آنکھوں سے گرانے نعت درون ایشاں، کس واسطہ کہ سرمایہ محبت اور اُلفت اُن کا یہی ہے -

قطعہ

دل جلوں کی آہ بسم اللہ ہے
حمد ان کی نالۂ جانکاہ ہے
کیوں نہ خوش ہوویں جگر کے داغ سے
داغ دل ان کے سے روشن ماہ ہے

قلم نے کہ خونِ جگر کھایا اور چشم تر نے کہ لخت دل بہایا - سبب اس کا یہ ہے کہ اہالیان سرکار کمپنی کو بمقتضائے تکلم الناس علی قدر عقولہم یہ منظور ہوا کہ زبان اردو کو رواج دیجئے اور اچھی طرح عدل و انصاف کیجئے تاکہ ہر کہہ ومہ اپنے مطالب کو پہنچے اور مطالب کو سونچے مگر یہ بات بسبب منضبط نہ ہونے قواعد اس زبان کے بن نہیں پڑتی اور وہ بات ہو نہیں سکتی بلکہ اکثر لوگوں کو مبتدا اور خبر کی خبر، نہیں اور فاعل مفعول کی تمیز اس واسطے میں نے کہ نام میرا سید احمد خاں ہے اور مسکن حضرت دہلی اور بیٹا ہوں سید محمد متقی المخاطب بہ خان بن میر ہادی المخاطب بہ جواد علی خاں بہادر اور نواسہ ہوں نواب دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد خاں بہادر مصلح جنگ کا - یہ کتاب بطور قواعد صرف و نحو زبان

اردو کے بنائی تا ہر شخص اس سے فائدہ مند ہو اور مطلب سرکار کا بآسانی حاصل ہو اب آرزو ہے کہ یہ موتی آبدار بہ گوہر شاہوار کہ ہزار دقت اور جانفشانی اور محنت اور جانکا ہی سے دریائے طبع اور صدف سینہ سے نکالے ہیں ۔ مقبول بارگاہ سلیمان جاہ اوس شہنشاہ عالیجاہ کے ہووین کہ اچھے اچھے بادشاہ اور بڑے بڑے شہنشاہ آرزو رکھتے ہیں کہ اوس کے نوکروں کی خدمت گری[1] میسر آوے اور پابوسی خدام کی کی جاوے ۔ بخشش اور سخاوت اوس کی سے چیونٹی کو رتبۂ سلیمان ہے اور ذرۂ خاک کو مرتبۂ مہر تاباں انصاف اوس کے سے جگر ستم کا داغ داغ اور بخشش اوس کی سے دل کرم کا باغ باغ عدالت اوس کی بدرجہ کمال اور سخاوت اوس کی بے مثال بندہ نواز سب سے بے نیاز عدل کی کان انصاف کی جان رعیت پرور معدلت گستر صاحب تدبیر عدل میں بے نظیر خجستہ فرجام نیک انجام اغنی جناب مستطاب معلی القاب ۔

قطعہ

مقدور نہیں انس و ملک جن و بشر کا
تحریر کریں اوس کی سخاوت کے بیان کو
کیا مونہہ ہے قلم کا کہ لکھے اوس کی سخاوت
کیا بات کسی کی کہ ہلاوے وہ زبان کو

اوس کی عدل کی دہشت اور دباؤ سے بلی چوہے سے کان کٹواتی ہے اور شیرنی بکری کے بچے کو دودھ[2] پلاتی ہے کوئی شخص اوس کے عہد میں کسی سے نالاں نہیں مگر ظالم عدل کے ہاتھ سے گریاں[3] ہے اور اوس کے وقت میں کوئی شخص تباہ نہیں مگر ایک تباہی تباہ ہے ۔

قطعہ

عدل نے اوس کے نئی طرح سے دکھلائی جھلک
ایک ہی چادر نور عرش سے لے تا بسمک
فیض انوار سے ہر ارض و سما ہے روشن
ذرۂ خاک نے بھی مہر پہ ماری چشمک

---

(۱) اصل : خدمتکری ۔ (۲) دود (اصل نسخہ) (۳) کریاں (اصل نسخہ)

خامه کو طاقت تحریر اوصاف اور زبان کو مجال تقریر صفات اوس کی نہیں پھر کیونکر تحریر و تقریر ہوسکے سمند قلم اگر ایک قدم بھی راہ تحریر اوصاف میں رکھے تو گونچے کٹاتے ہیں پھر کس طرح یہ راہ چل سکے ۔ اس راہ میں لاپو عقل کا بےثبات ہے پھر وہم و خیال کے کیا بات ہے اچھی قسمت تھی حاتم طائی کی کہ اس کے زمانے میں نہ رہا واللہ کوئی شخص اوس کو عشش طماع سے کم نہ جانتا اور کیا بھلا نصیب تھا نوشیروان کا کہ اس عادل کے عہد میں نہ ہوا نہیں تو کوئی شخص اوس کو ضحاک ظالم سے کم نہ مانتا اللہ تعالے اس صاحب عدل و انصاف کو جب تک زمانہ قائم ہے سلامت رکھے اور درخت آرزو ہم وابستگان دامنہ دولت کا پرورش اوس کی سے پھلے اور غنچۂ دل ہمارا کہ بے انصافی روزگار سے کملایا ہے نسیم عنایت اوس کی سے کھلے ۔

قواعد صرف و نحو

زبان اردو

جاننا[1] چاہئے که اس کتاب میں دو باب ہیں :

باب پہلا .... بیچ قواعد بنانے الفاظ کے

باب دوسرا.......................... بیچ ترکیب الفاظ کے که لکھنا عبارت اردو کا منحصر اوس پر ہے

باب پہلا

بیچ بیان قواعد بنانے الفاظ کے اور اس میں ایک مقدمه ہے اور نو فصلیں جاننا[2] چاہئے که الفاظ اردو کے تین قسم ہیں :

اسم اور فعل اور حرف

اسم[3] اوسے کہتے ہیں که صرف اپنے معنوں پر دلالت کرے اور کچھ علاقه زمانے سے نه رکھے جیسے که « کھانا » اور « پینا » اور « گھوڑا[4] » اور « ہاتھی[5] » اور

فعل وہ ہے که اپنے معنوں پر بھی دلالت کرے اور زمانه اور فاعل سے بھی علاقه رکھے جیسے که « آیا » اور « گیا » اور « آویگا » اور « پاویگا » اور

حروف اوسے کہتے ہیں که جب تک اسم یا فعل کے ساتھه نه ملے اپنے معنوں پر دلالت نه کرے جیسے که « سے » اور « تک » پس یه اپنے معنوں پر دلالت نہیں کرتے جب تک که اسم یا فعل کے ساتھه نه ملیں جیسے که :

گیا میں دلی سے آگرہ تک

اور

---

(۱) اصل جانا

(۲) اصل جانا

(۳) اصل نسخے میں عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے ہوئے ہیں

(۴) (۵) اصل کہوڑا ، ہاتی

اسم دو قسم هے مشتق اور جامد

مشتق وہ کہ جس سے اور لفظ بنیں اور جامد وہ کہ جس سے اور لفظ نہ بنیں اور

فعل کے بھی دو قسم ھیں،

لازم اور متعدی

فعل لازم اسے کہتے ھیں کہ ایک شخص پر قائم ھو دوسرے سے کچھ علاقہ نہ رکھے جیسے کہ « بیٹھا » اور « اوٹھا » اور

فعل متعدی وہ ھے کہ ایک شخص پر تمام نہ ھو بلکہ اور سے بھی علاقہ رکھے جیسے کہ «اوٹھایا» اور «بٹھایا» یعنی اوٹھایا کلو نے نتھو کو اور بٹھایا کلو نے نتھو کو»

فصل پہلی

مصدر کے بیان میں

مصدر وہ ھے کہ اوس سے اور لفظ بنائے جائیں اور نشانی مصدر کی یہ ھے کہ آخر میں اس کے « نا » ھو جیسے کہ « آنا » اور « جانا » اور مصدر سے سات چیزیں بنتے ھیں:

ماضی اور حال اور امر اور نہی اور استقبال اور اسم فاعل اور اسم مفعول

ماضی وہ فعل ھے کہ زمانہ گذرے ھوئے پر دلالت کرے جیسے کہ « کھایا » اور « پیا » اور

حال وہ فعل ھے کہ زمانہ موجود پر دلالت کرے جیسے کہ « کھاتا ھے » اور « پیتا ھے » اور

امر وہ فعل ھے کہ کسی کام کا حکم کرے جیسے کہ « کھا » اور « پی » اور

نہی وہ فعل ھے کہ کسی کام سے منع کرے جیسے کہ « نہ کھا » اور « نہ پی » اور « مت کھا » اور « مت پی » اور

استقبال وہ فعل ھے کہ زمانہ آنے والے پر دلالت کرے جیسے کہ « کھاوے گا » اور « پیوے گا » اور

اسم فاعل وہ اسم ہے کہ دلالت کرے اوپر کرنے والے کام کے جیسے کہ « کھانے والا » اور « پینے والا » اور

اسم مفعول وہ اسم ہے کہ دلالت کرے اوپر اوس کے کہ جس پر [فعل فاعل کا واقع ہو جیسے کہ « کھایا گیا » اور « پیا گیا »

فصل دوسری

ماضی کے بیان میں

علامت فعل ماضی کی الف ہے آخر لفظ میں اور صیغۂ جمع اور مونث میں سے الف بدل جاتا ہے ساتھ ھمزہ کے اور تذکیر اور تانیث فعل ماضی کے فعل لازم میں باعتبار فاعل کے ھوتی ہے اور فعل متعدی میں باعتبار مفعول کے جیسے « کلو آیا » اور « حمیدہ آئی » اور « پلاؤ کھایا اور کھچڑی کھائی » اور ماضی بنتی ہے مصدر سے ساتھ ٹھرانے علامت کے کہ الف ہے آخر کلمہ میں بعد گرانے علامت مصدر کے جیسے کہ « مارنا سے مارا » لیکن جس کے مصدر میں علامت مصدر سے پہلے الف ہو یا واؤ وہاں صیغۂ مذکر میں بعد گرانے علامت مصدر کے پہلے علامت ماضی سے « یے » بھی ٹھراتے ھیں تاکہ ثقل نہ ھو اور باقی صیغوں میں بسبب بدل جانے حرکت علامت ماضی کے حاجت ٹھرانے کی حرف کے نہیں جیسے کہ « لانا » سے « لایا » اور « سونا » سے « سویا » اور صیغۂ مونث جیسے کہ « لائی » اور « سوئی » اور « جانا » اور « کرنا » یہ دو مصدر ھیں ماضی ان کی « گیا » اور « گئے » اور « کیا » اور « کی » آتی ہے ان صیغوں میں بدل جانا حرفوں ماضی کا حروف مصدر سے خلاف قیاس ہے اور اوس کے تئیں ماضی من غیر لفظہٖ کہتے ھیں اگرچہ ماضی « کرنا » کی « کرا » بھی آتی ہے مگر فصیح اور زبان اھل سند نہیں ہے اور ماضی کے بارہ صیغے ھیں :

لایا وہ	لایا تو
لائے وہ	لائے تم
لائی وہ	لائی تو
لائیں وہ	لائیں تم

لایا میں	لائی میں
لائے ہم	لائیں ہم

دو واسطے غائب مذکر کے ایک واحد کا اور ایک جمع کا اور دو واسطے غایب مونث کے ایک واحد کا اور ایک جمع کا اور اسی طرح دو واسطے حاظر مذکر کے اور دو واسطے حاضر مونث کے اور دو واسطے متکلم مذکر اور دو واسطے متکلم مونث کے

غائیب اوسے کہتے ہیں کہ جس کے طرف خطاب نہ ہو اور

حاضر وہ ہے کہ جس کی طرف خطاب ہو اور

متکلم وہ کہ اپنی بات کہے اور

مذکر مرد اور

مونث عورت اور

واحد ایک اور

جمع ایک سے سوا

فایدہ :— ماضی سات قسم ہے ایک ماضی مطلق جیسے کہ اوپر بیان کئے دوسرے ماضی قریب جیسے کہ «لایا ہے» تیسری ماضی بعید جیسے کہ «لایا تھا» چوتھے ماضی مشکوک جسے کہ «لایا ہو» پانچویں ماضی مداومی جیسے کہ «لاتا تھا» چھٹے ماضی تمنا جیسے کہ «لاتا اور» استعمال اس ماضی کا بمعنی ماضی قریب بھی آتا ہے ساتویں ماضی منقطع جیسے کہ «لا چکا» اور ان ماضیوں کا استعمال کئی کئی طرح ہوتا ہے چنانچہ بیان اس کا حروف میں استفہام میں آوے گا ۔

گردان ماضی قریب کی

لا یا ہے وہ	لایا ہے تو
لائے ہیں وہ	لائے ہو تم
لائی ہے وہ	لائی ہے تو
لائیں ہیں وہ	لائیں ہو تم

لایا ہوں میں	لائے ہیں ہم
لائی ہوں میں	لائی ہیں ہم

گردان ماضی بعید کی

لایا تھا وہ	لائے تھے وہ
لائی تھی وہ	لائیں تھیں وہ
لایا تھا تو	لائے تھے تم
لائی تھی تو	لائیں تھیں تم
لایا تھا میں	لائے تھے ہم
لائی تھی میں	لائی تھیں ہم

گردان ماضی مشکوک کی

لایا ہو وہ	لائے ہوں وہ
لائی ہو وہ	لائیں ہوں وہ
لایا ہو تو	لائے ہو تم
لائی ہو تو	لائیں ہو تم
لایا ہوں میں	لائے ہوں ہم
لائی ہوں میں	لائیں ہوں ہم

گردان ماضی مدامی کی

لاتا تھا وہ	لاتے تھے وہ
لاتی تھی وہ	لاتی تھیں وہ
لاتا تھا تو	لاتے تھے تم
لاتی تھی تو	لاتی تھیں تم
لاتا تھا میں	لاتے تھے ہم
لاتی تھی میں	لاتی تھیں ہم

گردان ماضی تمنا کی

لاتا وہ	لاتے وہ

لاتی وہ	لاتیں وہ
لاتا تو	لاتے تم
لاتی تو	لاتیں تم
لاتا میں	لاتے ہم
لاتی میں	لاتیں ہم

گردان ماضی منقطع کی

لا چکا وہ	لا چکے وہ
لا چکی وہ	لا چکیں وہ
لا چکا تو	لا چکے تم
لا چکی وہ	لا چکیں تم
لا چکا میں	لا چکے ہم
لاچکی میں	لا چکیں ہم

سمجھو کہ ماضی قریب اور ماضی بعید اور ماضی مشکوک بنتے ہیں ماضی مطلق سے اور لفظ « ہے » حرف قریب ہے اور « تھا » حرف بعید ہے اور « ہو » حرف شک جبکہ ان حرفوں میں سے آخر ماضی مطلق کے کوئی حرف ٹھراویں گے وہ ماضی اوس قسم کے بن جائینگے اور ماضی مدامی اور ماضی تمنا یہ دونو بنتے ہیں مصدر سے ساتھ گرانے علامت مصدر کے اور ٹھرانے حرف « تا » کے بجائے اوس کے اور اگر بعد « تا » کے حرف « تھا » بھی ٹھراویں تو ماضی مدامی ہے والہ ماضی تمنا اور ماضی منقطع بھی مصدر سے بنتی ہےساتھ گرانے علامت مصدر اور ٹھرانے لفظ « چکا » کے بجائے اوس کے یہ لفظ دلالت کرتا ہے اوپر انقطاع کے فائدہ صیغۂ غایب اور حاضر اور متکلم یہ سب آپس میں متحد ہیں مگر فرق ضمیروں کا ہے اس واسطے اب ہم ضمیروں کا بیان کرتے ہیں۔

« وہ » اور « اوس » « اور « اون » ضمیریں غائب کی ہیں۔ خواہ مذکر ہو خواہ مونث۔ اور استعمال « وہ » کا بطور اسم اشارہ بھی ہوتا ہے چنانچہ بیان اس کا آوے گا اور وہ ضمیر غایب ہے ملتی ہے ساتھ فعل لازم اور متعدی کے جیسے کہ

«آیا وہ» اور «لایا وہ» اور کبھی یہ ضمیر چھپی ہوتی ہے اپنے فعل میں جیسے کہ «آیا» اور «لایا» یعنی «وہ» اور «اوس» اور «اون» یہ دونوں ضمیر غایب کی ہیں ملتی ہیں ساتھ فعل متعدی کے جیسے کہ «کھایا اوس نے» اور «کھایا اونے» اور کبھی یہ دونوں ضمیریں اپنے فعل میں چھپی ہوتی ہیں جیسے کہ «کھایا» یعنی «اوس نے» یا «اونے» اور جبکہ ضمیر «اوس» اور اون» میں سے واؤ نکال کر الف کو زیر دیں گے تو یہ ضمیریں واسطہ قریب کے ہو جائیں گے اور «تو» واحد مخاطب کی ضمیر ہے اور «تم» جمع کی اور بنظر تعظیم کے واحد کو بھی «تم» کہتے ہیں جب کہ سب ضمیروں کی جمع کو واحد کی جگہ استعمال کرتے ہیں اور «میں» ضمیر متکلم واحد کی اور «ہم» جمع کی۔

فصل تیسری

حال کے بیان میں

حال بنتا ہے ماضی تمنا سے ساتھ ٹھرانے لفظ «ہے» کے آخر میں جیسے کہ «لاتا» سے «لاتا ہے» اور صیغے حال کے مانند ماضی کے بارہ صیغے ہیں؛

لاتا ہے وہ	لاتی ہے تو
لاتے ہیں وہ	لاتیں ہو تم
لاتی ہے وہ	لاتا ہوں میں
لاتی ہیں وہ	لاتے ہیں ہم
لاتا ہے تو	لاتی ہوں میں
لاتے ہو تم	لاتیں ہیں ہم

اور حال دو قسم ہے ایک حال مطلق جیسے کہ اوپر بیان کیا دوسرا حال مشکوک جیسے کہ لاتا ہو۔

گردان حال مشکوک کی

لاتا ہو وہ	لاتی ہو تو
لاتے ہوں وہ	لاتیں ہو تم
لاتی ہو وہ	لاتا ہوں میں

لاتیں ھو وہ	لاتے ھیں ھم
لاتا ھو تو	لاتی ھوں میں
لاتے ھو تم	لاتی ھیں ھم

فصل چوتھی[1]

امر کے بیان میں

امر حاضر بنتا ھے مصدر سے ساتھ گرانے علامت مصدر کے جیسے کہ «لانا» سے «لا» اور «کرنا» سے «کر» اور امر غایب بنتا ھے امر حاضر سے ساتھ ٹھرانے حرف «ے» کے ۔ آخر میں جیسے کہ «کرے، کری» مگر وہ مصادر کہ جن میں بعد گرانے علامت مصدر کے الف ھو یا واؤ وھاں صیغہ امر غایب میں پہلے «ے» سے واؤ بھی ٹھراتے ھیں واسطے رفع ثقالت کے جیسے کہ ماضی میں «ے» ٹھراتے ھیں مثال اس کی «لا» سے «لاوے» اور امر متکلم بنتا ھے امر حاضر سے ساتھ ٹھرانے، لفظ «وں» کے جیسے کہ «لا» سے «لاؤں» اور امر کے چند صیغے ھیں :

لا تو	لاویں وہ
لاؤ تم	لاؤں میں
لاوے وہ	لاویں ھم

دو واسطے حاضر کے خواہ مذکر ھو خواہ مونث ایک واحد کا اور ایک جمع کا اور اسی طرح دو واسطے غایب کے اور دو واسطے متکلم کے اور امر دو قسم ھے ایک امر مطلق جیسے کہ «گذرا» دوسرا امر منقطع جیسے کہ «لا چُک» اور امر منقطع کے بھی چند صیغے ھیں

لا چک تو	لا چکیں وہ
لا چکو تم	لا چکوں میں
لا چکی وہ	لا چکیں ھم

---

۱ ـ اصل : چھوتی

فصل پانچویں

نہی کے بیان میں

نہی بنتی ہے امر سے حاضر حاضر سے اور غایب غایب سے اور متکلم متکلم سے ساتھ ٹھرانے علامت نہی کے اول کلمے میں اور علامت نہی کی « نون » ہے اور نہی کے بھی مانند امر کے چھہ صیغے ہیں :

نہ لا تو	نہ لاویں وہ
نہ لاؤ تم	نہ لاؤں میں
نہ لاوے وہ	نہ لاویں ہم

اور لفظ « مت » بھی علامت نہی ہے مگر استعمال اس کا اکثر حاضر کے صیغوں میں ہے جیسے کہ « مت لا » اور مت لاؤ ۔

فصل چھٹی

استقبال کے بیان میں

استقبال بنتا ہے امر غائب سے ساتھہ ٹہرانے علامت استقبال کے کہ « گا » ہے آخر کلمہ میں جیسے کہ « لاوے » سے « لاویگا » اور « کرے » سے « کریگا » اور استقبال کے بھی مانند ماضی کے بارہ صیغے ہیں :

لاویگا وہ	لاویگی تو
لاویں گے وہ	لاو گے تم
لاویگی وہ	لاؤنگا میں
لاویں گی وہ	لاویں گے ہم
لاویگا تو	لاؤنگی میں
لاؤگے تم	لاویں گے ہم

اور کبھی استعمال لفظ « گا » کا ساتھہ حال مشکوک کے بھی ہوتا ہے جیسے کہ « لاتا ہوگا » اور « جاتا ہوگا » لیکن اس جگہ یہ لفظ زاید ہے اور زیادہ کرنا اوس کا

استقرا اور محاورہ اہل زبان ہے اور استقبال دو قسم ہے ایک استقبال مطلق جیسے کہ اوپر بیان کیا دوسرا استقبال منقطع جیسے کہ « لاچکیگا »

گردان استقبال منقطع

لاچکیگا وہ	لا چکے گی تو
لا چکیں گے وہ	لا چکیں گی تم
لا چکے گی وہ	لا چکونگا میں
لا چکیں گی وہ	لا چکیں گے ہم
لا چکیگا تو	لا چکوں گی میں
لا چکو گے تم	لا چکیں گی ہم

فصل ساتویں[1]

اسم فاعل کے بیان میں

علامت اسم فاعل کی « والا » ہے[2] اور اسم فاعل بنتا ہے مصدر سے ساتھ بدلنے « الف » آخر کلمہ کے ساتھ « ے » کے اور زیر دینے « نون » کے اور ٹھرانے علامت فاعل کے جیسے کہ « لانا » سے « لانے والا » اور اسم فاعل کے بھی بارہ صیغے ہیں :

لانے والا وہ	لانے والی تو
لانے والے وہ	لانے والیاں تم
لانے والی وہ	لانے والا میں
لانے والیاں وہ	لانے والے ہم
لانے والا تو	لانے والی میں
لانے والے تم	لانے والیاں ہم

(۱) ۱ ۔ اصل : ساتھویں

(۲) اصل : والہ

فصل آٹھویں[1]

اسم مفعول کے بیان میں

اسم مفعول بنتا ہے ماضی مطلق سے ساتھ ٹھرانے علامت مفعول کے کہ « گیا » ہے آخر کلمہ میں جیسے کہ « لایا » سے « لایا گیا » اور صیغہ اسم مفعول بھی بارہ ہیں :

لایا گیا وہ	لائی گئی تو
لائے گئے وہ	لائیں گئیں تم
لائی گئی وہ	لایا گیا میں
لائیں گئیں وہ	لائے گئے ہم
لایا گیا تو	لائی گئی میں
لائے گئے تم	لائیں گئیں ہم

فصل نویں

مصادر کے بیان میں

آنا الف کو مد اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لفظ بہت مشہور ہے جو شخص کسی جگہ سے کسی پاس آئے اوس کو ”آنا“ کہتے ہیں اور فارسی اوس کی « آمدن » ہے اور محاورہ میں استعمال اوس کا دو طرح ہوتا ہے ایک امرأ بمعنی حال جیسے کوئی شخص کہے :

یہاں آنا

دوسرا امرأ بمعنی استقبال مثلاً کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے کہ میں تمہارے پاس آؤنگا اوس کے جواب میں تاکیدأ کہا جاوے کہ

ضرور آنا

اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « [2]آیا » آتی ہے اور ماضی قریب « [2]آیا ہے »

(۱) آٹھویں (اصل نسخہ)

اور ماضی بعید «آیا تھا» اور ماضی مشکوک «آیا ھو» اور ماضی مدامی آتا تھا» اور ماضی تمنا «آتا» اور ماضی منقطع «آ چکا» اور حال مطلق «آتا ھے» اور حال مشکوک «آتا ھو» اور امر مطلق «آ» اور امر منقطع «آ چک» اور نہی «نہ آ اور مت آ» اور استقبال مطلق «آوے گا» اور استقبال منقطع «آ چکے گا» اسم فاعل «آنے والا»

اوترا ـ الف کو پیش ساتھہ واؤ چھپے ھوئے اور تے اوپر کے دو نقطے والے کو فتح اور «رے» خالی ساکن اور «نون» کو فتح ساتھہ الف کے کوئی جاندار چیز اونچی جگہ سے نیچی آوے اوس کو «اوترا» کہتے ھیں اور فارسی اوس کی فرود آمدن ھے اور محاورہ میں استعمال اس کا امرآ بمعنی حال اور استقبال دونوں کے ھوتا ھے جیسے کہ اوپر بیان کیا ایک قاعدہ کلیہ ھے مصدر کے باب میں کہ جو مصدر ھوگا اوس کا استعمال محاورہ میں امراً بمعنی حال اور استقبال دونوں کے ھوگا جیسے کہ ان دونو مثالوں میں بیان کیا غرض کہ یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق اس کی «اوترا» آتی ھے اور ماضی قریب «اوترا ھے» اور ماضی بعید «اوترا تھا» اور ماضی مشکوک «اوترا ھو» اور ماضی مدامی «اوترتا تھا» اور ماضی منقطع «اوتر چکا» اور حال مطلق «اوترتا ھے» اور حال مشکوک «اوترتا ھو» اور امر مطلق «اوترا» اور امر منقطع «اوتر چک» اور نہی «نہ اوتر» اور «مت اوتر» اور استقبال مطلق «اوتریگا» اور استقبال منقطع «اوتر چکے گا» اسم فاعل «اوترنے والا»

«اولجھنا[1] الف کو پیش ساتھہ واؤ چھپی ھوئی کے اور لام کو فتح اور جیم ساکن ملی ھوئی ساتھہ چھوٹی «ہ[2]» کے اور نون کو فتح ساتھہ الف کے دامن یا کپڑا جو کہ پہنے ھوئے ھوں اور کانٹوں میں اٹک جاوے اوس کو اولجھنا کہتے ھیں اور اوس کی فارسی میں اختلاف ھے بعضے کہتے ھیں فارسی اس کی آویختن ھے اور بعضے کہتے ھیں اس کو لیدن ھے ساتھہ زیر سین نقطہ دار کے اور سراج الدین علی خان آرزو لکھتا ھے کہ فارسی بے تکلف اس کی بند شدن ھے مثلاً کسی کا کپڑا کانٹوں میں الکے تو کہتے ھیں کہ فلا نے بخاری بندشد اور محاورہ میں استعمال اس کا

(۱) اولجہنا ۰ (اصل نسخہ)

(۲) ھی (اصل نسخہ)

بہت جاری ہے ایک یہ کہ جو شخص فی سبب خواہ مخواہ کسی سے قضیہ اور جھگڑا کرے اوس کو بھی اولجھنا کہتے ہیں چنانچہ اکثر بولا جاتا ہے کہ صاحب آپ کو تو خواہ مخواہ اولجھنا آتا ہے اور اوس کی مثال میں مجھکو ایک شعر بہت خوب دلچسپ مولوی محمد صدرالدین خاں بہادر آزردہ کا یاد آیا بیت

اولجھنے کو بلا میں آپ بھی کچھ خیر صاحب
لگایا ھاتھ کس نے آپ کی زلف پریشاں کو

دوسرے یہ کہ سوت یا ریشم یا ڈور یا اور اسی قسم کی چیز یا بال آپس میں مل جائیں اور اس میں پھندے اور گرہیں پڑ جائیں اوس کو بھی اولجھنا بولتے ہیں جیسے کہ ڈور اولجھ گئے یا بال اولجھ گئے ،،

تیسرے یہ کہ پاؤں کسی آدمی کا کسی رسی سے یا اور کسی چیز سے الکے اوس کو بھی اولجھنا کہتے ہیں چنانچہ اس کی مثال میں کیا اچھا شعر ہے مومن خاں مومن کا :

اولجھا ہے پانو یار کا زلف دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

چوتھے یہ کہ کوئی کام در پیش ہو اور وہ بگڑ چلے اور اوس میں بہت تدبیریں کریں مگر اوس کا انجام درست ہوتا معلوم نہ ہو اوس کو بھی کہتے ہیں کہ یہ اوس سے الجھ گئے یا یہ اس میں اولجھاؤ پڑ گیا چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر کسی اوستاد کا یاد آیا :ـــ

اولجھاؤ پڑ گیا جو ہمیں اوس کے عشق میں
دل عزیز جان کا جنجال ہو گیا

غرض کہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی ،،اولجھا،، آتی ہے اور ماضی قریب ،،اولجھتا ہے ،، اور ماضی بعید ،، اولجھتا تھا ،، اور ماضی مشکوک ،، اولجھتا ہو ،، اور ماضی مدامی ،،اولجھتا تھا،، اور ماضی تمنا ،، اولجھتا،، اور ماضی منقطع ،، اولجھ چکا،، اور حال مطلق ،، اولجھتا ہے ،، اور حال مشکوک ،، اولجھتا ہو ،، اور امر مطلق ،،اولجھ،، اور امر منقطع ،، اولجھ چک،، اور نہی ،، نہ اولجھ اور مت اولجھ ،، اور استقبال مطلق اولجھیگا ،، اسم فاعل ،، اولجھنے والا ،،

اوگنا الف کو پیش ساتھ واؤ چھپی ہوئی اور کاف دو مرکز والا ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے - جس چیز کا بیج زمین میں بوئیں اور وہ پھوٹے اور اوس کا سر زمین سے باہر نکالے اوس کو اوگنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی روئیدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «اوگا» آتی ہے اور ماضی قریب «اوگا ہے» اور ماضی بعید «اوگا تھا» اور ماضی مشکوک «اوگا ہو» اور ماضی مدامی «اوگتا تھا» اور ماضی تمنا «اوگتا» اور ماضی منقطع «اوگ چکا»[1] اور حال مطلق «اوگتا ہے» اور حال مشکوک «اوگتا ہو» ارر امر مطلق «اوگ» اور امر منقطع «اوگچک» اور نہیں «نہ اوگ» اور «مت اوگ» اور استقبال منقطع «اوگ چکیگا» اور اسم فاعل «اوگنے والا»

اوٹھنا الف کو پیش ساتھ واؤ کے اور تے طویدار[2] ساکن ملی ہوتی ساتھ چھوٹی ہے (ہ) کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے - جو آدمی یا چوپایہ کہ زمین پر لیٹا ہو یا بیٹھا ہو اور کھڑا ہو جائے یا یہ کہ کوئی شخص یا جانور سوتا ہو اور جاگے اوس کو اوٹھا بولتے ہیں اور فارسی پہلے معنوں کے برخاستن اور دوسروں کے بیدار شدن ہے اور جو شخص کہ کسی مکان میں رہتا ہو اور وہاں سے اور مکان جا رہے اوس کو بھی اوٹھنا کہتے ہیں جیسے کہ فلانا شخص اوس مکان سے اوٹھ گیا یعنی سکونت وہاں سے چھوڑ دے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «اوٹھا» آتی ہے اور ماضی قریب «اوٹھا ہے» اور ماضی بعید «اوٹھا تھا» اور ماضی مشکوک «اوٹھا ہو» ار ماضی مدامی «اوٹھتا تھا» اور ماضی تمنا «اوٹھتا» اور ماضی منقطع «اوٹھ چکا» اور حال مطلق «اوٹھتا ہے» اور حال مشکوک «اوٹھتا ہو» اور امر مطلق «اوٹھ» اور امر منقطع «اوٹھ چک» اور نہی «نہ اوٹھ اور مت اوٹھ» اور استقبال مطلق «اوٹھیگا» اور استقبال منقطع «اوٹھ چکیگا» اسم فاعل «اوٹھنے والا»

بسورنا بے ایک نقطے والی کو زیر اور سین خالی کو پیش ساتھ واؤ ظاہر اور ملی ہوئی ساتھ رے خالی کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ اپنی

---

[1] سرسید نے اس کو ملا کر «اوگچکا» لکھا ہے

[2] ٹ کو سرسید نے «تے طویدار» کہا ہے -

صورت رونے والوں کی سی بناتے اوس کو بسورنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی لب سرحیدن و رونے ترس کردن اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «بسورا» آتی ہے اور ماضی قریب «بسورا ہے» اور ماضی بعید «بسورا تھا» اور ماضی مشکوک «بسورا ہو» اور ماضی مدامی «بسورتا تھا» اور ماضی تمنا «بسورتا» اور ماضی منقطع «بسور چکا» اور حال مطلق «بسورتا ہے» اور حال مشکوک «بسورتا ہو» اور امر مطلق «بسور» اور امر منقطع «بسور چک» اور نہی «نہ بسور اور مت بسور» اور استقبال مطلق «بسورے گا» اور استقبال منقطع «بسور چکے گا» اسم فاعل «بسور نے والا»

بکھرنا[1] بے ایک نقطہ والی کو زیر اور کاف ایک مرکز والے کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھ رے خالی کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو چیزیں کہ چھوٹی چھوٹی ہوں مانند اناج یا موتی یا تسبیح کے دانے وغیرہ کے اور وہ پھیل جائے اور ایک ایک سے الگ ہوجائے اس کو بکھرنا کہتے ہیں اور فارسی اوس کی پر اگندہ شدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «بکھرا» آتی ہے اور ماضی قریب «بکھرا ہے» اور ماضی بعید «بکھرا تھا» اور ماضی مشکوک «بکھرا ہو» اور ماضی مدامی «بکھرتا تھا» اور ماضی تمنا «بکھرتا» اور ماضی منقطع «بکھر چکا» اور حال مطلق «بکھرتا ہے» اور حال مشکوک «بکھرتا ہو» اور امر مطالق «بکھر» اور امر منقطع «بکھر چک» اور نہی «نہ بکھر اور مت بکھر» اور استقبال مطلق «بکھریگا» اور استقبال منقطع «بکھر چکے گا» اسم فاعل «بکھر نے والا»

بولنا بے ایک نقطے والی کو پیش ساتھ واؤ ظاہر کے اور لام ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے کوئی شخص کچھ بات کہے اوس کو بولنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی سخن کردن ہے اور یہ مصدر ہے بعضے اس کو لازمی اور بعضے متعدی کہتے ہیں مگر میرے نزدیک لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی «بولا» آتی ہے اور ماضی قریب «بولا ہے» اور ماضی بعید «بولا تھا» اور ماضی مشکوک «بولا ہو» اور ماضی مدامی «بولتا تھا» اور ماضی تمنا «بولتا» اور ماضی منقطع «بول چکا» اور حال مطلق «بولتا ہے» اور حال مشکوک «بولتا ہو» اور امر مطلق «بول» اور امر منقطع

(۱) ا بکہرنا (اصل نسخہ)

« بول چک » اور نہی « نہ بول اور مت بول » اور استقبال مطلق « بولے گا » اور استقبال منقطع « بول چکے گا » اسم فاعل « بولنے والا »

پھوٹنا پے نیچے کے تین نقطے والی کو پیش ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور واؤ ظاہر اور تے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے حقیقت میں اس کے معنی یہ ہیں کہ چیز ٹوٹ جائے اوس کو پھوٹنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی شکستن ہے اور کسی چیز کا بیج زمین میں بوئیں اور وہ اُگے اوس کو بھی کہتے ہیں کہ فلانی چیز پھوٹی یا یہ کہ پتہ یا ٹہنی ٹہنی میں سے نکلی اوس وقت یہی بولتے ہیں کہ ٹہنی پھوٹی یعنی نکلی اور استعمال اس کا بمعنی ٹوٹ نے[1] کے کئی جگہ ہے ایک یہ مثلاً سر میں چوٹ لگی اوس وقت کہتے ہیں کہ سر پھوٹ گیا یا ٹوٹ گیا دوسرے یہ کہ پھوڑا ہو اور وہ منہ کرے اور اوس میں سے پیپ وغیرہ نکلے تو اوس وقت بھی پھوٹنا بولتے ہیں تیسرے یہ کہ مٹکا یا ٹھلیا یا ابخورہ وغیرہ ٹوٹ جائے اوس وقت یہی استعمال ہوتا ہے کہ مٹکا پھوٹ گیا یا ٹوٹ گیا چوتھے یہ کہ ایک دیوار سابوت ہو اور اوس میں دروازہ نکالیں وہاں بھی کہتے ہیں کہ دروازہ پھوٹا یا دروازہ پھوڑا پانچویں یہ کہ آنکھ کسی صدمے یا بیماری سے اندھی ہو جائے اوس کو پھوٹنا ہی کہتے ہیں چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر شاہ قدرت اللہ قدرت کا یاد آیا ہے :

اک اوس داغ کو لگیو کہ نمک سود نہیں
پھوٹی وہ آنکھ جو لخت جگر آلود نہیں

اور اوس کا استعمال ساتھ ٹوٹنے کے اکثر ہوتا ہے جیسے کہ ٹوٹا پھوٹا غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے ماضی اس کی « پھوٹا » آئی ہے اور ماضی قریب « پھوٹتا ہے » اور ماضی بعید « پھوٹنا تھا[1] اور ماضی مشکوک « پھوٹا ہو » اور ماضی مدامی « پھوٹتا تھا » اور ماضی تمنا « پھوٹ تا » اور ماضی منقطع « پھوٹ چکا » اور حال مطلق « پھوٹ تا ہے » اور حال مشکوک « پھوٹتا ہو » اور امر مطلق « پھوٹ اور امر منقطع « پھوٹ چک » اور نہی « نہ پھوٹ اور مت پھوٹ » اور استقبال مطلق « پھوٹیگا » اور استقبال منقطع « پھوٹ چکیگا » اسم فاعل « پھوٹ نے والا »

پھوڑنا پے نیچے کے تین نقطہ والی کو پیش ساتھ چھوٹی ہ اور واؤ ظاہر کے

(۱) اصل : « پھوٹ تا »

اور رے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے معنی اس لفظ کے اور پھوٹے کے ایک ہیں مگر یہ متعدی ہے اور وہ لازمی ۔

بہنا بے ایک نقطے والی کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو چیز کہ پانی کے اوپر جائے اوس کو بہنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی شریدن ہے ساتھ سین نقطہ دار کے اور محاورہ میں استعمال اس کا ضائع ہونے پر بھی ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ تم نے میری محنت بہانا مقرر کیا ہے یا فلانے شخص نے میری محنت کو بہا دیا یعنی ضائع کیا بہر تقدیر یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « بہا » آتی ہے اور ماضی قریب « بہا ہے » اور ماضی بعید « بہا تھا » اور مشکوک « بہا ہو » اور ماضی مدامی « بہتا تھا » اور ماضی تمنا « بہتا » اور ماضی منقطع « بہہ چکا » اور حال مطلق « بہتا ہے » اور حال مشکوک « بہتا ہو » اور امر مطلق « بہہ » اور امر منقطع « بہہ چک » اور نہی نہ بہہ اور مت « بہہ » اور استقبال مطلق « بہے گا » اور استقبال منقطع « بہہ چکے گا » اسم فاعل « بہنے والا »

بیٹھنا بے ایک نقطہ والی کو فتح اور ی ساکن ملی ہوئی ساتھ تے طویدار اور چھوٹی ہ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص اپنی ٹانگیں سکیڑ کر اور چوتڑوں کو کسی چیز پر لٹکاوے یا اوکڑو پانوں کے مل رہے یا کوئی جانور کسی جگہ نیچے لٹکاوے اور پر سیکڑ لے اوس کو بیٹھنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی نشستن ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال بہت طرح سے ہے ہر صیغہ امر کے ساتھ اس کو ملا دیتے ہیں مثلاً یہ کام کر بیٹھنا یا چل بیٹھنا اور فایدہ اس سے صرف تنبیہہ و تاکید ہوتی ہیں چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر خواجہ میر درد علیہ الرحمتہ کا یاد آیا ۔

کہہ بیٹھو نہ درد کہ اہل وفا ہوں میں
اوس بے وفا کے آگے جو ذکر وفا چلے

غرض کہ یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « بیٹھا » آتی ہے اور ماضی قریب « بیٹھتا » ہے اور ماضی بعید « بیٹھا تھا » اور ماضی مشکوک « بیٹھا ہو » اور ماضی مدامی « بیٹھتا تھا » اور ماضی تمنا « بیٹھنا » اور ماضی منقطع « بیٹھ چکا » اور حال مطلق « بیٹھتا ہے » اور حال مشکوک « بیٹھتا ہو » اور امر مطلق « بیٹھ » اور امر منقطع

« بیٹھہ چک» اور نہی « نہ بیٹھہ اور مت بیٹھہ» اور استقبال مطلق « بیٹھے گا» اور استقبال منقطع «بیٹھہ چکے گا» اسم فاعل «بیٹھنے والا»

ٹوٹنا تے طویدار کو پیش ملی ہوئی ساتھہ واؤ ظاهر کے اور تے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھہ الف کے تحقیق اس کی پھوٹنے میں گذری اور اس لفظ میں اور پھوٹنے میں اتنا فرق ھے کہ سوائے اور کسی کے پھوڑے جو چیز پھوٹ جائے اوس کو ٹوٹنا کہتے ھیں ۔

توڑنا تے اوپر کے دو نقطے والی کو پیش ساتھہ واؤ کے اور رے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھہ الف کے بہ لغت بعینہ ایسا ھے جیسے کہ پھوڑنا

تھرتھرانا تے اوپر کے دو نقطے والی کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھہ رے خالی کے اور تے دوسرے کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن اور رے خالی کو فتح ساتھہ الف کے اور نون کو فتح ساتھہ الف کے جو شخص کہ بسبب سردی یا ڈر کے کانپے اوس کو تھرتھرانا کہتے ھیں اور فارسی اس کی لرز بدن ھے اور یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق اس کی « تھرتھرایا » آتی ھے اور ماضی قریب تھرتھرایا ھے اور ماضی بعید « تھرتھرایا تھا » اور ماضی مشکوک « تھرتھرایا ہو» اور ماضی مدامی « تھرتھراتا تھا » اور ماضی تمنا « تھرتھراتا » اور ماضی منقطع « تھرتھراچکا » اور حال مطلق « تھرتھراتا ھے » اور حال مشکوک « تھرتھراتا ہو » اور امر مطلق « تھرتھرا » اور امر منقطع « تھر تھرا چک » اور نہی « نہ تھرتھرا اور مت تھرتھرا » اور استقبال مطلق « تھرتھراویگا » اور استقبال منقطع « تھرتھرا چکے گا » اسم فاعل تھرتھرانے والا» ۔

جانا جیم کو فتح ساتھہ الف کے اور نون کو فتح ساتھہ الف کے جو شخص کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آئے اوس جانا کہتے ھیں اور فارسی اُس کی رفتن ھے اور یہ وہ باب ھے جس کی ماضی میں غیر لفظ آتی ھے غرضکہ یہ مصدر لازمی ھے اور ماضی مطلق اس کی «گیا» آتی ھے اور ماضی قریب «گیاھے» اور ماضی بعید «گیا تھا» اور ماضی مشکوک «گیا ہو» اور ماضی مدامی « جاتا تھا » اور ماضی تمنا «جاتا» اور ماضی منقطع» «جا چکا» اور حال مطلق «جاتا ھے» اور حال مشکوک» «جاتا ہو» اور امر مطلق « جا » اور امر منقطع «جاچک» اور نہی « نہ جا اور مت جا»

اور استقبال مطلق «جاوے گا» اور استقبال منقطع «جاچکے گا» اور اسم فاعل «جانے والا»۔

جانتا[1] جیم کو فتح ساتھ الف کے اور نون مشدد ساکن اور مفتوح ساتھ الف کے جس چیز سے کہ آدمی واقف نہ ہو اور اوسے آگاہ ہو اوس کو جانتا کہتے ہیں اور فارسی اس کی دانستن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «جانا» آتی ہے اور ماضی قریب «جانا ہے» اور ماضی بعید «جانا تھا» اور ماضی مشکوک «جانا ہو» اور ماضی مدامی «جانتا تھا» اور ماضی تمنا «جانتا» اور ماضی منقطع «جان چکا» اور حال مطلق «جانتا ہے» اور حال مشکوک «جانتا ہو» اور امر مطلق «جان» اور امر منقطع «جان چک» اور نہی «نہ جان اور مت جان» اور استقبال مطلق «جانے گا» اور استقبال منقطع «جان چکے گا» اسم فاعل «جاننے والا[2]» اور اسم مفعول «جانا گیا»

جاگنا جیم کو فتح ساتھ الف کے اور کاف دو مرکز والا ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لغت بہت مشہور ہے اور فارسی اس کی بیدار شدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «جاگا» آتی ہے اور ماضی قریب «جاگا ہے» اور ماضی بعید «جاگا تھا» اور ماضی مشکوک «جاگا ہو» اور ماضی مدامی «جاگتا تھا» اور ماضی منقطع «جاگ چکا» اور حال مطلق «جاگتا ہے» اور حال مشکوک «جاگتا ہو» اور امر مطلق «جاگ» اور امر منقطع «جاگ چک» اور نہی «نہ جاگ اور مت جاگ» اور استقبال مطلق «جاگے گا» اور استقبال منقطع «جاگ چکے گا» اسم فاعل «جاگنے والا»

چاٹنا چ نیچے کے تین نقطے والی کو فتح ساتھ الف کے اور تے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے آدمی یا جانور مثل بکری یا گائے یا بھینس یا بلی وغیرہ کہ زبان نکال کے خواہ اپنے پر خواہ اور کسی پر خواہ اور کسی چیز پر پھیریں اوس کو چاٹنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی لسیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «چاٹا» آتی ہے اور ماضی قریب «چاٹا ہے» اور ماضی بعید «چاٹا تھا»

(۱) اصل : جاننا۔

(۲) اصل : جانے والا۔

اور ماضی مشکوک « چاٹا ہو » اور ماضی مدامی « چاٹتا تھا » اور ماضی منقطع «چاٹ چکا» اور حال مطلق « چاٹتا ہے » اور حال مشکوک «چاٹتا ہو» اور امر مطلق « چاٹ » اور امر منقطع « چاٹ چک » اور نہی « نہ چاٹ » اور « مت چاٹ » اور استقبال مطلق « چاٹے گا » اور استقبال منقطع « چاٹ چکے گا » اسم فاعل « چاٹنے والا» اور اسم مفعول « چاٹا گیا »

چاھنا چے نیچے کے تین نقطے والی کو فتح ساتھ الف کے اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے کوئی شخص کہ کسی سے محبت اور الفت کرے اوس کو چاھنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی نمیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے اور گردان اس کی مثل گردان « جاننے » کے ہے

چبانا چے نیچے کے تین نقطے والی کو فتح اور بے ایک نقطے والی کو فتح ساتھ الف کے جو چیز کہ آدمی یا اور کوئی جانور منہ میں لے کے دانتوں سے ٹکڑے باریک کر ڈالے اوس کو چبانا کہتے ہیں اور فارسی اس کی « چاویدن» ساتھ چے نیچے کے تین نقطے دار اور « خاویدن » ساتھ خے اوپر کے ایک نقطہ والی کے ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال بمعنی پہنچانے نقصان کثیر ذات شخص دوسرے کے ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص کسی سے آزردہ ہو یا کسی کو کسی سے رنج اور دکھ پہنچے تو بولا جاتا ہے کہ اگر میرا بس چلے تو میں اس شخص کو چبا جاؤں چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر ہے گسا بیگم زوجہ نواب عمادالملک غازی الدین کا :

مقابل ہو اگر لب کے تیرے مصری چبا جاؤں
تیری آنکھوں سے ہم چشمی کرے بادام کھا جاؤں

غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی « چبایا » آتی ہے اور ماضی قریب « چبایا ہے » اور ماضی بعید « چبایا تھا » اور ماضی تمنا « چباتا « اور ماضی منقطع « چبا چکا» اور حال مطلق « چباتا ہے » اور حال مشکوک « چباتا ہو » اور امر مطلق « چبا » اور امر منقطع « چبا چک » اور نہی « نہ چبا اور مت چبا » اور استقبال مطلق « چباوے گا » اور استقبال منقطع « چبا چکے گا » اسم فاعل « چبانے والا » اسم مفعول « چبا گیا »

جلنا جیم کو فتح اور لام ساکن اور نون فتح ساتھ الف کے ۔ کوئی چیز گرم مانند آگ یا پانی وغیرہ کے خود بخود بدن کو لگ جائے اور اس کا کچھ نشان بدن پر ہو جائے اوس کو جلنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی سوختن ہے اور محاورہ میں جو شخص دوسرے کے خلاف مرضی باتیں کرے اور اوسے دوسرا شخص اپنے دل ہی دل میں رنجیدہ اور خفا اور آزردہ ہو اوس کو بھی جلنا کہتے ہیں غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق « جلا » آتی ہے اور ماضی قریب « جلا ہے » اور ماضی بعید « جلا تھا » اور ماضی مشکوک « جلا ہوگا » اور ماضی مدامی « جلتا تھا » اور ماضی تمنا « جلتا » اور ماضی منقطع « جل چکا » اور حال مطلق « جلتا ہے » اور حال مشکوک « جلتا ہو » اور امر مطلق « جل » اور امر منقطع « جل چک » اور نہی « نہ جل اور مت جل » اور استقبال مطلق « جلے گا » اور استقبال منقطع « جل چکے گا » اسم فاعل جلنے والا ۔

چلنا نیچے کے چے تین نقطے والی کو فتح اور لام ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ زمین پر پھرے اوس کو چلنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی رفتن ہے اور بعضے کہتے ہیں کہ خرامیدن ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال اور طرح ہے مثلاً کوئی شخص کہیں نوکر ہے اور اوس کو بہت اوج اور عروج ہے اور آثار و علامت سے معلوم ہو کہ اب یہ شخص موقوف ہوگا یا یہ کہ کوئی شخص بہت بیمار ہو کہ اوس کے بچنے کی توقع نہ رہے تو اس جگہ بولا جاتا ہے کہ بس اب یہ شخص چلنے کو ہے غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے اور گردان اس کی مانند گردان « جلنے » کے ہے

چمکنا چے نیچے کے تین نقطے والی کو اور میم کو فتح اور کاف ایک مرکز والا ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو چیز کہ روشن ہو مانند چراغ یا آئینہ یا چاند یا سورج وغیرہ کے اور روشنی اوس کی بالذات ہو خواہ بالعکس دوسری چیز پر پڑے اوس کو چمکنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی درفشیدن اور درخشیدن ہے غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « چمکا » آتی ہے اور ماضی قریب « چمکا ہے » اور ماضی بعید « چمکا تھا » اور ماضی مشکوک « چمکا ہو » اور ماضی مدامی « چمکتا تھا » اور ماضی تمنا « چمکتا » اور ماضی منقطع « چمک چکا » اور

حال مطلق «چمکتا ہے» اور حال مشکوک چمکتا ہو» اور امر مطلق «چمک» اور امر منقطع «چمک چک» اور نہی «نہ چمک اور مت چمک» اور استقبال مطلق «چمکے گا» اور استقبال منقطع «چمک چکے گا» اسم فاعل «چمکنے والا»

جھاڑنا جیم کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھ الف مفتوحہ کے اور رے طوے دار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ زمیں یا فرش وغیرہ پر کوڑا پڑا ہو اور اوس کو دور کرکے زمین یا فرش وغیرہ کو صاف کردیں اوس کو جھاڑنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی رفتن ہے دوسرے یہ کہ کپڑوں پر کچھ مٹی وغیرہ پڑے اور اوس کو دور کریں اوس کو بھی جھاڑنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی خژولیدن ہے برائے فارسی اور محاورہ میں اس کا استعمال بہت طرح ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص خلاف واقع باتیں کرے اور دوسرا شخص اور کسی کو کہے کہ تم ذرا جاکے اس کو خوب جھاڑنا یعنی خوب قایل کرنا یا یہ کہ کوئی کہے کہ میں نے اوس کو خوب جھاڑا یعنی حوب قایل کیا غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «جھاڑا» آتی ہے اور ماضی قریب «جھاڑا ہے» اور ماضی بعید «جھاڑا تھا» اور ماضی مشکوک «جھاڑا ہو» اور امر مطلق «جھاڑ» اور منقطع «جھاڑ چک» اور نہی «نہ جھاڑ اور مت جھاڑ» اور استقبال مطلق «جھاڑے گا» اور استقبال منقطع «جھاڑ چکے گا» اسم فاعل «جھاڑنے والا» اور اسم مفعول «جھاڑا گیا»

چھوڑنا چے نیچے کے تین نقطے والی کو پیش ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور واؤ کے اور رے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے۔ جو چیز کے ہاتھ میں ہو اور وہ ہاتھ سے نکل جاوے اوس کو چھوڑا کہتے ہیں اور فارسی اس کی گذاشتن ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال اس طرح ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی کام کے درپے ہو اور پھر پیروی اوس کی نہ کرے تو بولا جاتا ہے کہ فلا نے شخص نے اوس کام کا پیچھا چھوڑا یا یہ کہ کوئی شخص کسی کام کی پیروی کیے جائے اور اوس کی پیروی موقوف نہ کرے تو کہتے ہیں کہ فلانا شخص فلا نے کام کا پیچھا نہیں چھوڑتا یا فلانے شخص نے فلانے کا پیچھا نہ چھوڑا غرض کہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی «چھوڑا» آتی ہے اور ماضی قریب «چھوڑا ہے»

اور ماضی بعید « چھوڑا تھا » اور ماضی مشکوک « چھوڑا ہو » اور ماضی مدامی « چھوڑتا تھا » اور ماضی تمنا « چھوڑتا » اور ماضی منقطع « چھوڑ چکا » اور حال مطلق « چھوڑتا ہے » اور حال مشکوک « چھوڑتا ہو » اور امر مطلق « چھوڑ » اور امر منقطع « چھوڑ چک » اور نہی « نہ چھوڑ اور مت چھوڑ » اور استقبال مطلق « چھوڑے گا » اور استقبال منقطع « چھوڑ چکے گا » اسم فاعل « چھوڑنے والا » اسم مفعول « چھوڑا گیا »

چھیدنا چے تین نقطے والی کو فتح ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور ے نیچے کے نقطے والی کو اور دال خالی ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے ایک چیز نوکدار کو دوسری چیز میں گڑوئیں اور اوس کے سبب اوس میں گہرا کم عرض اور عمیق ہو جائے اوس کو چھیدنا کہتے ہیں یعنی سوراخ کرنا اور فارسی اوس کی انجرون ہے اور میرے نزدیک فارسی شتسہ اور صاف اس کی سفتن ہے چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر فارسی کا یاد آیا ہے :

کوہکن تعلیم را خار اسفتن از اوستاد است
ہر چہ کرد از کاوش مژگان شیریں یاد است

غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی « چھیدا » آتی ہے اور ماضی قریب « چھیدا ہے » اور ماضی بعید « چھیدا تھا » ماضی مشکوک « چھیدا ہو » اور ماضی مدامی « چھیدتا تھا » اور ماضی تمنا « چھیدتا » اور ماضی منقطع « چھید چکا » اور حال مطلق چھیدتا ہے » اور حال مشکوک « چھیدتا ہو » اور امر مطلق « چھید » اور امر منقطع « چھید چک » اور نہی « نہ چھید اور مت چھید » اور استقبال مطلق « چھیدیگا » اور استقبال منقطع « چھید چکے گا » اسم فاعل « چھیدنے والا - اسم مفعول « چھیدا گیا »

چھیلنا چے نیچے تین نقطے دار کو زیر ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور ے نیچے کے دو نقطے والی کے اور لام ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے پوست خواہ درخت کا خواہ اور کسی چیز کا خواہ آدمی کے بدن پر سے اوتاریں اوس کو چھیلنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی خراشیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے اور گردان اس کی مانند گردان چھیدنے کے ہے -

ڈالنا دال طوے دار کو فتح ساتھ الف کے اور لام ساکن اور نون کو فتح

ساتھ الف کے ڈوڑا موتی یا تسبیح کے دانہ میں یا اور کوئی چیز مخوف میں کریں یا ایک چیز ایک چیز پر گرائیں اوس کو ڈالنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی انداختن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی « ڈالا » آتی ہے اور ماضی قریب « ڈالا ہے » اور ماضی بعید « ڈالا تھا » اور ماضی مشکوک « ڈالا ہو » اور ماضی مدامی « ڈالتا تھا » اور ماضی تمنا « ڈالتا » اور ماضی منقطع « ڈال چکا » اور حال مطلق « ڈالتا ہے » اور حال مشکوک « ڈالتا ہو » اور امر مطلق « ڈال » اور امر منقطع « ڈال چک » اور نہی « نہ ڈال اور مت ڈال » اور استقبال مطلق « ڈالے گا » اور استقبال منقطع « ڈال چکے گا » اسم فاعل « ڈالنے والا » اور اسم مفعول ڈالا گیا ۔

دھونا دال خالی کو پیش اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھ واؤ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جس چیز پر کہ پانی ڈال کے ملیں اور کچھ اوس پر لگا ہو اوس کو دور کریں اوس کو دھونا کہتے ہیں اور فارسی اس کی شستن ہے اور محاورہ میں استعمال اس کا یوں ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کچھ علم پڑھا یا کچھ نہیں سیکھا اور بھول گیا تو بولا جاتا ہے کہ فلانے شخص نے جو کچھ پڑھا تھا سب دھوڈالا یعنی بھولا دیا یا کسی شخص سے کچھ بری بات ہوئی اور اوس پر اتنی مدت گزری کہ لوگ اس کو بھول گئے تو اس جگہ بھی بولا جاتا ہے کہ وہ بات دھوئی گئی حاصل یہ کہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق «دھویا» آتی ہے اور ماضی قریب «دھویا ہے» اور ماضی بعید «دھویا تھا» ارر ماضی منقطع «دھو چکا» اور حال مطلق «دھوتا ہے» اور حال مشکوک «دھوتا ہو» اور امر مطلق «دھو» اور امر منقطع «دھو چک» اور نہی «نہ دھو اور مت دھو» اور استقبال مطلق «دھووے گا» اور استقبال منقطع «دھو چکے گا» اسم فاعل «دھونے والا» اور اسم مفعول «دھویا گیا»

دھننا[1] دال خالی کو پیش ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ کے اور نون پر تشدید اور فتح ساتھ الف کے ۔ روئی کو بعد نکال لینے بنولوں کے تانت سے ایک ایک ریشہ الگ کریں اوس کو دھننا کہتے ہیں اور استعمال اس کا ازروئے محاورہ دو طرح ہے ایک شخص کسی کو خوب مارے تو اوس وقت بھی بولا جاتا ہے کہ فلانے شخص کو فلانے

(۱) اصل : دھنا

دھنا یعنی خوب مارا دوسرے یہ کہ کوئی شخص کوئی بری بات سن کے سر ہلائے اور اس وقت بھی بولا جاتا ہے کہ فلانا شخص سنتے ہی سر دھننے لگا یعنی لاچار اور بے بس ہوکر افسوس کرنے لگا غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی «دھنا» آتی ہے اور ماضی قریب «دھنا ہے» اور ماضی بعید «دھنا تھا» اور ماضی مشکوک «دھنا ہو» اور امر مطلق «دھن» اور منقطع «دھن چک» اور نہی «نہ دھن اور مت دھن» اور استقبال مطلق «دھنے گا» اور استقبال منقطع «دھن چکے گا» اسم فاعل «دھنے والا» اور اسم مفعول «دھنا گیا»

دیکھنا دال خالی کو زیر اور یے نیچے کے دو نقطے والی ساکن ملی ہوئی ساتھ کاف مرکز والی کے اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے شعاع بصر کہ آنکھوں سے نکل کر اور کسی چیز پر پڑے اور وہ چیز معلوم و محسوس ہو اوس کو دیکھنا کہتے ہے اور فارسی اس کی دیدن ہے اور ازروئے محاورہ استعمال اس کا کئی طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ مثلاً ایک شخص کہیں جاتا ہو اور اوس کے پاس کہیں راہ میں کنوا[1] یا آگ یا اور کوئی چیز کہ جس سے ضرر اور نقصان متصور ہو آجائے تو کہتے ہیں کہ دیکھنا یعنی خبردار ہونا اور دوسرے یہ کہ کوئی شخص کچھ بات کہے یا اور حرکت کرے اور دوسرا شخص کسی سے از راہ طعن و تشنہ کہے کہ دیکھنا یعنی کیا سبک ہے یا کیا جھوٹا ہے یا کیا فریبی ہے چنانچہ اس کی مثال میں کیا اچھا شعر ہے ابراہیم ذوق کا :

وہ جنازہ پر مرے کس وقت آیا دیکھنا
جبکہ اذن عام میرے اقربا کہنے کو ہیں

تیسرے یہ کہ کوئی کام در پیش ہو اور ایک شخص کہے کہ یہ نہیں ہویگا اور دوسرا کہے کہ ہوگا اوس کے جواب میں شخص اول کہے کہ دیکھیں گے یعنی نہیں ہویگا اور تقریر اوس کی قریب ہو جیسے کہ اس شعر خواجہ میر درد علیہ الرحمہ میں ہے :

گر ہیں یہی ڈھنگ تیرے ظالم
دیکھیں گے کوئی وفا کرے گا

---

(۱) کنواں

چوتھے یہ کہ کسی شخص سے کچھ بات کہی اور وہ نہ جانے اور کہنے والا کہے کہ اگر یہ بات ہوئی تو دیکھیں گے کہ تم نہ کرو گے چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر خواجہ میر اثر کا یاد آیا :

دیکھیں گے اوس کی سنگدلی کو ہم اے اثر
گر کوئی نالہ ہم سے سر انجام ہوگیا

غرضیکہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی « دیکھا » آتی ہے اور ماضی قریب « دیکھا ہے » اور ماضی بعید « دیکھا تھا » اور ماضی مشکوک « دیکھا ہو » اور ماضی مدامی « دیکھتا تھا » اور ماضی تمنا « دیکھتا » اور ماضی منقطع « دیکھ چکا » اور حال مطلق « دیکھتا ہے » اور حال مشکوک « دیکھتا ہو » اور امر مطلق « دیکھ » اور امر منقطع « دیکھ چک » اور نہی « نہ دیکھ اور مت دیکھ اور استقبال مطلق « دیکھے گا » اور استقبال منقطع « دیکھ چکے گا » اسم فاعل « دیکھنے والا » اسم مفعول « دیکھا گیا »

رکھنا رے خالی کو فتح اور کاف ایک مرکز والا ساکن ملا ہوا ساتھ چھوٹی ہ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے ایک چیز کو ایک جگہ سے اوٹھا کے دوسری جگہ دھر دیں اوس کو رکھنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی نہادن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی « رکھا » آتی ہے اور ماضی قریب « رکھا ہے » اور ماضی بعید « رکھا تھا » اور ماضی مشکوک « رکھا ہو » اور ماضی مدامی « رکھتا تھا » اور ماضی تمنا « رکھتا » اور ماضی منقطع « رکھ چکا » اور حال مطلق « رکھتا ہے » اور حال مشکوک « رکھتا ہو » اور امر مطلق « رکھ » اور امر منقطع « رکھ چک » اور نہی « نہ رکھ اور مت رکھ » اور استقبال مطلق « رکھے گا » اور استقبال منقطع « رکھ چکے گا » اسم فاعل « رکھنے والا » اسم مفعول « رکھا گیا »

رونا رے خالی کو پیش اور واؤ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے آنکھوں سے آنسوں بہانے کو رونا کہتے ہیں اور فارسی اس کی گرستن ہے اور محاورہ میں استعمال اس کا کئی طرح ہے ایک یہ کہ کوئی کھیل کھیلتے ہوں اور اوس میں کوئی شخص چنید کرے اوس وقت کہتے ہیں کہ روتے ہو بمعنی چنید کرتے ہو دوسرے یہ کہ مثلاً کسی شخص پر ایک مصیبت پڑنے والی ہو اور ایک مصیبت پڑی ہوئی ہو

اور کوئی شخص مصیبت پڑنے والے سے تنبیہ کرے اوس وقت وہ شخص کہ جس پر یہ مصیبتیں ہیں کہے کہ اوس مصیبت کو کیا روؤں مجھ پر تو یہ مصیبت ہے چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر غلام حسن حسن کا یاد آیا :

میں حشر کو کیا روؤں کہ اٹھ جانے ہی تیرے

برپا ہوئی ہے مجھ پر قیامت تو یہیں اور

تیرے یہ کہ کوئی شخص کسی کام سے لاچار اور درماندہ ہوکے رہ جائے اور کھسیانی باتیں کرنے لگے اوس وقت بولا جاتا ہے کہ بس رو دیا اور اوس کی مثال میں کیا اچھا شعر ہے مرزا عالی بخت بہادر قابل کا ہے :

احوال گریہ سن کے میرے یار نے کہا

اے لو ابھی سے عشق میں اس نے رو دیا

غرضیکہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی « رویا » آتی ہے اور ماضی قریب « رویا ہے » اور ماضی بعید « رویا تھا » اور ماضی مدامی « روتا تھا » اور ماضی تمنا « روتا » اور ماضی منقطع « رو چکا » اور حال مطلق « روتا ہے » اور حال مشکوک « روتا ہو » اور امر مطلق « رو » اور امر منقطع « رو چک » اور نہی « نہ رو اور مت رو » اور استقبال مطلق « روئے گا » اور استقبال منقطع « رو چکے گا » اسم فاعل « رونے والا »

رہنا رے خالی کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جس شخص کا کہ کہیں گھر ہو یا کوئی چیز کہیں دھری رہتی ہو تو کہتے ہیں کہ فلانا وہاں رہتا ہے یا فلانی چیز وہاں رہتی ہے اور فارسی اس کی ماندن ہے اور یہ لغت بہت مشہور ہے گھر میں آباد ہونے کو یا کسی چیز کے کہیں دھری ہونے کو رہنا کہتے ہیں اور یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق « رہا » اور ماضی قریب « رہا ہے » اور ماضی بعید « رہا تھا » اور ماضی مشکوک « رہا ہو » اور ماضی مدامی « رہتا تھا » اور ماضی تمنا « رہتا » اور ماضی منقطع « رہ چکا » اور حال مطلق « رہتا[1] ہے » اور حال مشکوک « رہتا[2] ہو » اور امر مطلق « رہ » اور امر منقطع « رہ چک » اور نہی « نہ رہ » اور « مت رہ » اور استقبال مطلق « رہے گا » اور استقبال منقطع « رہ چکے گا » اسم فاعل « رہنے والا »

(۱) ، (۲) اصل « رہ تا ہے ،

سونا سین کو پیش واؤ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لفظ بہت مشہور ھے اور ضد ھے جاگنے کے اور فارسی اس کی خفتن ھے اور یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق ‚‚ سویا ‚‚ اور ماضی قریب ‚‚ سویا ھے ‚‚ اور ماضی بعید ‚‚ سویا تھا ‚‚ اور ماضی مشکوک ‚‚ سویا ہو ‚‚ اور ماضی مدامی ‚‚ سوتا تھا ‚‚ اور ماضی تمنا ‚‚ سوتا ‚‚ اور ماضی منقطع ‚‚ سوچکا ‚‚ اور حال مطلق ‚‚ سوتا ھے اور حال مشکوک ‚‚ سوتا ھو ‚‚ اور امر مطلق ‚‚ سو ‚‚ اور امر منقطع ‚‚ سو چک ‚‚ اور نہی ‚‚ نہ سو اور مت سو ‚‚ اور استقبال مطلق ‚‚ سوئے گا ‚‚ اور استقبال منقطع ‚‚ سو چکے گا ‚‚ اسم فاعل ‚‚ سونے والا ‚‚

سنا[1] سین خالی کو پیش اور نون ساکن پر تشدید اور فتح ساتھ الف کے جو شخص کچھ بات کہے یا اور کچھ آواز کہیں سے آئے اور کان میں پہنچے اور معلوم ہو کہ فلانے شخص نے یہ بات کہی یا یہ آواز آئی اوس کو سنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی شنیدن ھے اور یہ مصدر متعدی ھے ماضی مطلق اس کی ‚‚ سنا ‚‚ آتی ھے اور ماضی قریب ‚‚ سنا ھے ‚‚ اور ماضی بعید ‚‚ سنا تھا ‚‚ اور ماضی مشکوک ‚‚ سنا ھو ‚‚ اور امر مطلق ‚‚ سن ‚‚ اور امر منقطع ‚‚ سن چک ‚‚ اور نہی ‚‚ نہ سن اور مت سن ‚‚ اور استقبال مطلق ‚‚ سنے گا ‚‚ اور استقبال منقطع ‚‚ سن چکے گا ‚‚ اور اسم فاعل ‚‚ سننے والا ‚‚ اسم مفعول ‚‚ سنا گیا ‚‚

سیکھنا سین خالی کو زیر اور ے نیچے کے دو نقطے والی ساکن ملی ہوئی ساتھ کاف ایک مرکز والی اور چھوٹی ہ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جس چیز کو کہ نہ جانتا ہو اور کسی سے اوس کو جانے یعنی تعلیم لے اوس کو سیکھنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی آموختن ھے اور یہ مصدر متعدی ھے ماضی مطلق ‚‚ سیکھا ‚‚ اور ماضی قریب ‚‚ سیکھا ھے ‚‚ اور ماضی بعید ‚‚ سیکھا تھا ‚‚ اور ماضی مشکوک ‚‚ سیکھا ھو ‚‚ اور امر مطلق ‚‚ سیکھ ‚‚ اور امر منقطع ‚‚ سیکھ چک ‚‚ اور نہی ‚‚ نہ سیکھ ‚‚ اور مت سیکھ ‚‚ اور استقبال مطلق ‚‚ سیکھے گا ‚‚ اور استقبال منقطع ‚‚ سیکھ چکے گا ‚‚ اسم فاعل ‚‚ سیکھنے والا ‚‚ اور اسم مفعول ‚‚ سیکھا گیا ‚‚

(۱) سننا کا املا

گانا کاف دو مرکز والے کو فتح ساتھ الف کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ الفاظ منظومہ وغیرہ کو با آواز خوش اور سر و تال سے منہ سے نکالے اوس کو گانا کہتے ہیں اور فارسی اس کی سرودن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی ,, گایا ,, آتی ہے اور ماضی قریب ,, گایا ہے ,, اور ماضی بعید ,, گایا تھا ,, اور ماضی مشکوک ,, گایا ہو ,, اور ماضی مدامی ,, گاتا تھا ,, اور حال مطلق ,, گاتا ہے ,, اور حال مشکوک ,, گاتا ہو ,, اور امر مطلق « گا ,, اور امر منقطع ,, گا چک ,, اور نہی ,, نہ گا اور مت گا ,, اور استقبال مطلق ,, گائے گا ,, اور استقبال منقطع ,, گا چکے گا ,, اور اسم فاعل « گانے والا » اور اسم مفعول « گایا گیا »

کرنا کاف ایک مرکز والے کو فتح اور رے خالی ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لفظ بمعنی فعل ہے غرض کہ جو کام آدمی کے ہاتھ سے نکلے اوس کو کرنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی کردن ہے اور یہ وہ ہی بات ہے کہ جس کی ماضی میں غیر نقطہ آتی ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال ازراہ طعن تشنہ ہی ہوتا ہے مثلاً کسی شخص نے کوئی کام کیا اور اس سے نقصان پہنچا تو از راہ تشنہ بولا جاتا ہے کہ اور کرنا چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر سید محمد اثر کا یاد آیا :

جی اب کے بچا خدا خدا کرنا
پھر اور بتوں کی چاہ کرنا

اور ایک قاعدہ کلیہ ہے مصادر کے باب میں کہ جتنے مصدر ہیں اون کا استعمال بطور مذکور از راہ طعن و تشنہ ہوتا ہے غرض کہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی « کیا » آتی ہے اور ماضی قریب « کیا ہے » اور ماضی بعید « کیا تھا » اور ماضی مشکوک « کیا ہو » اوو ماضی مدامی « کرتا تھا » اور ماضی تمنا « کرتا » اور ماضی منقطع « کر چکا » اور حال مطلق « کرتا ہے » اور حال مشکوک « کرتا ہو » اور امر مطلق « کر » اور امر منقطع « کر چک » اور نہی « نہ کر اور مت کر » اور استقبال مطلق « کرے گا » اور استقبال منقطع « کرچکے گا » اسم فاعل « کرنے والا » اور اسم مفعول « کیا گیا »

ناچنا نون کو فتح ساتھ الف اور ج تین نقطے والی ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ تال و سر پر حرکت کرے اوس کو ناچنا کہتے ہیں اور فارسی

اس کی رقصیدن ھے اور یہ مصدر لازمی ھے اور ماضی مطلق اس کی «ناچا» آتی ھے اور ماضی قریب «ناچا ھے» اور ماضی بعید «ناچا تھا» اور ماضی مشکوک «ناچا ھو» اور ماضی مدامی «ناچتا تھا» اور ماضی تمنا «ناچتا» اور ماضی منقطع «ناچ چکا» اور حال مطلق «ناچتا ھے» اور حال مشکوک «ناچتا ھو» اور امر مطلق «ناچ» اور امر منقطع «ناچ چک» اور نہی «نہ ناچ اور مت ناچ» اور استقبال مطلق «ناچے گا» اور استقبال منقطع «ناچ چکے گا» اور اسم فاعل «ناچنے والا»

باب دوسرا

بیچ بیان ترکیب الفاظ اردو کے کہ لکھنا عبارت اردو کا منحصر اوس پر ھے اور اس باب میں پانچ فصلیں ھیں -

فصل پہلی

فاعل کے بیان میں

فاعل وہ ھے کہ اوس سے فعل پیدا ھو اور نشانی فاعل کی حرف «نے» ھے اگر فعل اوس کا متعدی ھو اور فاعل خواہ پہلے فعل سے ھو خواہ پیچھے جیسے کہ «مارا کلو نے نتھو کو اور کلو نے مارا نتھو کو» اور فعل لازم میں کچھ نشانی فاعل کے ظاھر میں نہیں ھوتی خواہ فعل پہلے فاعل سے ھو خواہ پیچھے مگر اکثر فعل فاعل ملے ھوتے ھیں جیسے کہ «آیا کلو اور کلو آیا»

فصل دوسری

مفعول کے بیان میں

مفعول وہ اسم ھے کہ فعل فاعل کا اوس پر پڑے اور نشانی مفعول کی «کو» ھے - خواہ فعل لازم خواہ متعدی اور خواہ مفعول مقدم ھو خواہ مؤخر جیسے کہ «کلو نے مارا نتھو کو» اور «نتھو کو مارا کلو نے» اور «تیں» بھی علامت مفعول ھے مگر اس کا استعمال کم ھے -

فصل تیسری

مبتدا اور خبر کے بیان میں

مبتدا وہ اسم ھے کہ اوس کے واسطے کچھ ثابت کیا ھو یا نفی کیا ھو اور نشانی ثبوت کے لفظ «ھے» کا ھے اور نشانی نفی کی لفظ «نہیں» کا اور خبر

وہ فعل و اسم ھے کہ مبتدا کے واسطے ثابت ہو یا نفی اور ہمیشہ اس کے ساتھ لفظ ھے یا نہیں یا دونوں ہوتے ہیں جیسے کہ «کلو نے مارا ھے اور کلو نے نتھو کو مارا ھے اور کلو آیا ھے،، اور کلو گھر میں نہیں اور گھر میں کلو نہیں،، ۔ نکتہ :۔

جس جگہ کہ ساتھ خبر کے لفظ ،،ھے اور نہیں» دونوں ہوں گے تو مراد اُس کی نفی ہوگی اس واسطے کہ لفظ ،،نہیں،، سے تو نفی ایک چیز کی ہوئی اور لفظ ،ھے،، سے ثبوت نفی پس ثبوت نفی سے نفی باقی رہی جیسے کہ اوپر کی مثال میں گذرا اور اگر لفظ « ھے » مقدم اور لفظ « نہیں » مؤخر کر دیا جائے تو بڑی فائدہ نفی کا حاصل ہوگا اس واسطے کہ لفظ « ھے » سے ثبوت شے ہوا اور لفظ « نہیں » سے نفی اوس ثبوت کے ہوئے پس نفی کی نفی باقی رہی اور کبھی خبر پہلے ہوتی ھے مبتدا سے ۔ جیسے کہ مارا ھے کلو نے اور آیا ھے کلو اور گھر میں نہیں کلو اور گھر میں نہیں ھے کلو اور گھر میں ھے نہیں کلو ۔

سمجھو کہ فاعل اور مبتدا میں ایک نکتہ باریک ھے کہ ساتھ فاعل اور مبتدا دونوں کے لفظ « نے » کا ھے پس اگر اسم کے ساتھ لفظ « نے » کا ہو تو وہ مبتدا ھے بشرطیکہ خبر کے ساتھ لفظ « ھے » کا یا « نہیں » کا ہو والا فعل فاعل ھے اور کبھی ایسا ہوتا ھے کہ اسم فاعل مبتدا بھی ہوتا ھے اور فاعل ہوتا ھے جیسے کہ کلو نے مارا ھے « نتھو کو »

فصل چوتھی

مضاف اور مضاف الیہ کے بیان میں

مضاف وہ اسم ھے کہ جو دوسرے سے علاقہ رکھے اور دوسرے کو یعنی جس سے مضاف علاقہ رکھے اوس کو مضاف الیہ کہتے ہیں اور ہمیشہ مضاف الیہ اپنے مضاف سے مقدم ہوتا ھے اور علامت اضافت کے چھ حرف ہیں کا ۔ کے ۔ کی ۔ را ۔ رے ۔ ری ۔ « کا » واسطے واحد مذکر کے اور « کے » واسطے جمع مذکر کے اور « کی » واسطے واحد اور جمع مونث کے پس ہر کا مضاف الیہ ضمیر غایب ہو یا کوئی اسم ظاہر تو علامت اضافت کی ان تینوں حرفوں میں سے آئے گی جیسے کہ کلو کا « گھوڑا » اور اوس کا گھوڑا اور کلو کی گھوڑی اور اوس کی گھوڑی اور کلو کی گھوڑیاں اور اوس کی گھوڑیاں اور تذکیر اور تانیث علامت اضافت کے باعتبار تذکیر و

تانیث مضاف کے ہوتی ہے جیسے کہ اوپر بیان کیا اور جب کہ مضاف الیہ مخاطب یا متکلم تو علامت اضافت کی را۔ رے۔ ری میں سے آتی ہے «را» واسطے واحد مذکر اور «رے» واسطے جمع مذکر کے اور «ری» واسطے واحد اور جمع مونث کے جیسے کہ میرا گھوڑا اور تیرا گھوڑا اور میرے گھوڑے اور تیرے گھوڑے اور میری گھوڑیاں اور تیری گھوڑیاں۔

فصل پانچویں

متفرق قاعدوں کے بیان میں

بیان حروف استثناء کا۔ استثنا اوسے کہتے ہیں کہ ایک چیز کو پہلے حکم سے نکالیں اور لفظ «مگر» اور «لیکن» واسطے استثنا کے مقرر ہیں اور جو کلمہ لفظ مگر یا لیکن کے بعد آوے اوسے مستثنیٰ کہتے ہیں جیسے کہ آئے سب آدمی مگر کالو اور نہیں آیا کوئی لیکن کالو۔

بیان شرط و جزا کا

شرط اوسے کہتے ہیں کہ اوس کے ہونے پر دوسری بات کا ہونا موقوف ہو اور اوس دوسری بات کو جزا کہتے ہیں اور حرف شرط کا «اگر» ہے اور حرف جزا کا «تو» جیسے کہ «اگر سورج نکلے گا تو دھوپ ہوگی» اور «اگر سورج چھپے گا تو رات ہوگی»

بیان حروف تشبیہ کا

تشبیہ وہ ہے کہ ایک چیز کو ساتھ دوسری چیز کے مشابہ کریں اور حرف تشبیہ کے چار ہیں۔ جیسا اور ایسا اور ویسا اور سا۔ مثالیں ان کی یہ ہیں:—

«آدمی کیا احمق ہے جیسے گدھا» اور «میں ایسا گھوڑا مول لوں گا ویسا نہیں لینے کا»۔ اور فرق ایسا اور ویسا میں یہ ہے کہ ایسا واسطے قریب کے آتا ہے اور ویسا واسطے بعید کے اور یہ گھوڑا میراسا ہے۔

فایدہ بیان حرف عطف کا

عطف وہ ہے کہ دوسری بات کو پہلی بات کے ساتھ ربط دیویں اور حرف عطف کا لفظ «اور» ہے جیسے کہ «آیا کلو اور نتھو»

فائدہ بیان صرف اشارہ کا

اشارہ وہ ہے کہ کسی چیز کو کسی حرف سے بتائیں اور «وہ» اور «یہ» حروف اشارہ ہیں - «یہ» واسطے قریب کے اور «وہ» واسطے بعید کے جیسے کہ «یہ لاؤ» اور «وہ لاؤ»

فایدہ بیان حرف استفہام کا

استفہام پوچھنے کو کہتے ہیں اور حقیقت میں حروف چھہ ہیں «کیا اور کیوں اور کون اور کب اور کہاں اور کس» اور «کیا» کا استعمال جب ہوتا ہے کہ کوئی بات پوچھنی ہو جیسے کہ «کیا کھایا» اور «کیا پیا» اور «کیوں» سے استفہام فعل کا ہوتا ہے جیسے کہ «کیوں آئے» اور «کیوں کہا» اور «کون» سے استفہام ذات شخص کا ہوتا ہے جیسے کہ «کون ہے اور کون آیا ہے» اور «کب» سے استفہام وقت کا ہوتا ہے جیسے کہ «کب آیا یعنی کس وقت آیا» اور «کہاں» سے استفہام مکان کا ہوتا ہے جیسے کہ «کہاں ہے» یعنی کس مقام پر ہے اور «کس» سے استفہام ذات شخص فاعل اور مفعول اکثر ہوتا ہے جیسے کہ «کس نے کہا اور کس کو کہا - اور از روئے محاورہ اکثر صیغے ایسے ہیں کہ استعمال اون کا بطرز استفہام ہوتا ہے جیسے کہ ماضیاں سوائے ماضی مشکوک اور ماضی تمنا کے اور حال مطلق اور صیغہ امر غایب اور امر متکلم اور نہی غائب اور نہی متکلم اور دونوں استقبال اور اوس کی تشریح میں بہت طول ہے عاقل کو ایک اشارہ کافی ہے -

فایدہ بیان مونث سماعی کا

مونث سماعی اوس کو کہتے ہیں کہ اوس میں کچھہ علامت مونث ہو یا نہ ہو مگر اہل زبان اوس کو مونث کہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا قاعدہ ہم سے حسب دلخواہ منضبط نہیں ہوا ایک قاعدہ جو کہ منضبط ہوا ہے وہ لکھا جاتا ہے کہ جس اسم کے آخر میں واؤ ہو اور وہ واؤ تلفظ میں ظاہر اور کھینچی ہوئی ہو وہ تو مذکر اور جس کی مونث کہ تلفظ میں چھپی ہوئی ہو وہ مونث ہے جیسے کہ کلو اور نتھو اور رحمو نام مرد کا ہوتا ہے ساتھہ واؤ ظاہر اور کشیدہ کے اور کلو اور نتھو اور رحمو نام عورت کا ہوتا ہے ساتھہ واؤ چھپی ہوئی کے دو عاملوں کا جھگڑا یعنی دو فاعل مخالف مثلاً ایک مرد اور ایک عورت یا دو مفعول مخالف ایک جگہ آئیں اور فعل اون دونوں کا ایک ہو پس وہ فعل مذکر آوے گا یا مونث مثلاً

یعنی کلو اور حمیدہ یہ دونوں فاعل ہیں مخالف ایک مرد اور ایک عورت اور آنا اون دونوں کا فعل ایک ہے پس اب فاعل مذکر کا عمل مانیں یا فاعل مونث کا یا یہ کہ پلاؤ اور کھچڑی یہ دونوں مفعول ہیں مخالف ایک مذکر اور ایک مونث اور کھانا ان کا فعل ہے پس اب مفعول مذکر کا عمل مانیں یا مونث کا ظاہراً یہاں یہ قاعدہ ہے کہ اگر علامت فاعل و مفعول ظاہر نہیں اور فعل لازم ہے یا متعدی تو فاعل قریب کا عمل مانیں گے جیسے کہ « کلو اور حمیدہ آئی یا حمیدہ اور کلو آیا » اور « پلاؤ اور کھچڑی کھائی اور کھچڑی اور پلاؤ کھایا » اور اگر فعل متعدی ہے اور حرف علامت فاعل ظاہر ہے اور مفعول مخالف واقع ہیں پس تو مفعول قریب کا عمل مانیں گے جیسے کہ کلو نے پلاؤ اور کھچڑی کھائی یا کلو نے کھچڑی اور پلاؤ کھایا اور اگر علامت فاعل و مفعول دونوں ظاہر ہیں یا صرف علامت مفعول ہی ظاہر ہے تو مفعول مذکر کا عمل مانیں گے جیسے کہ « کلو نے پلاؤ اور کھچڑی کو کھایا » یا « کلو نے کھچڑی اور پلاؤ کو کھایا اور پلاؤ اور کھچڑی کو کھایا اور کھچڑی و پلاؤ کو کھایا ۔ »

لطیفہ ۔ ہمارے شہر میں ایک فرقہ ہے شوہروں کا اون کی اصطلاحات اور محاورہ زبان کے سب سے نرالے ہیں اگر اون کو لکھا جائے تو بہت طول اور کلام غیر مبحث ہے لیکن بحکم آینکہ مشتی نمونہ از خرواری ہے ایک قاعدہ اون کا لکھا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اون لوگوں نے واسطے تصغیر کے لام مشدّد اور یائے ساکن مقرر کئے ہیں پس جس لفظ کے آخر اس کو ملادیں گے وہ تصغیر اوس کی ہو جائے گی مثلاً پشم نہایت لفظ مختصر ہے اس کی تصغیر جب کرنی چاہیں گے تو اون الفاظ کے آخر میں ملاویں گے یعنی پشملی اور جٹھلی[1] وقس علی هذا ۔ تمت بعونہ تعالےٰ

فی سنہ ۱۲۵٦ ہجری مطابق سنہ ۱۸۴۰ عیسوی در مقام اکبرآباد صورت رقم پذیر یافت

(1) جھانٹ سے جھٹلی

فکر و نظر

مدیر

مسعود حسین خاں

جلد ۱۱ — شمارہ ۴

سنہ ۱۹۷۱ء

جلد ۱۱   شمارہ مسلسل ۴۴   شمارہ ۴

قیمت سالانہ   دس روپے   (عـہ/)   علاوہ محصول ڈاک

قیمت فی پرچہ   ڈھائی روپے   (۲/۵۰)   علاوہ محصول ڈاک

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت قاضی شریف الحسن بلگرامی
شعبۂ لسانیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پتے سے کی جائے

لیتھو کلر پرنٹرس علی گڑھ فون ۸۵

فکر و نظر

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
ا	تصوف اور اس کے غیر اسلامی مآخذ ا۔ اسلامی فکر کا ارتقاء	ڈاکٹر وحید اختر	۵
۲	معاشیات پس ماندگی	ڈاکٹر اولاد احمد صدیقی	۴۹
۳	آثار ابو الکلام : ایک تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر محمد علی کاظمی	۶۵
۴	نظم طباطبائی کی شرح دیوان غالب	ڈاکٹر اشرف رفیع	۹۳

ڈاکٹر وحید اختر [1]

تصوف اور اسکے غیر اسلامی ماخذ

۱۔ اسلامی فکر کا ارتقاء

عرب کے اُفق پر اسلام کا آفتاب طلوع ہونے سے قبل تاریکی تو نہیں تھی۔ مگر روشنی کے واضح آثار بھی نہ تھے۔ عرب فکر فطرت کے سربستہ رازوں کی عقدہ کشائی کرنے پر آمادہ ضرور ہو چکی تھی۔ مگر فکر و فلسفہ کا کوئی ایسا نظام مدوّن نہ کر سکی تھی جو حقیقتِ اولیٰ کی ماہیت، وجود کی فطرت، صداقت کے معانی کی تلاش، اور اخلاقی، جمالیاتی اور سماجی اقدار کے مسائل کا احاطہ کر لیتا، عرب شاعری کا دامن تو سرمایہ دار تھا، مگر فکر ابھی غیر مربوط شکل میں تھی، عقل پر جذبے، فکر پر عمل، جدت پر روایت اور نئی اقدار کی تلاش پر اصنام پرستی کا غلبہ تھا۔ لیکن بعض علاقوں میں جہاں عیسائیت اور یہودیت اپنے قدم جما چکی تھیں، دینیاتی مسائل پر متکلمانہ فکر و تامل اور الٰہیاتی مباحث پر متصوفانہ کشف و مراقبہ عام تھا۔

اسلام نے عرب کے اصنام پرستوں کو اقدار کا نیا تصور دیا۔ عمل کی راہوں کو فکر کے چراغوں سے روشن کیا، روایت پرستی کو صداقت کی تلاش کے جذبے میں بدل دیا، اور جذبے کے ہاتھ میں عقل کی تلوار دی

---

[1] ۔ لیکچرر شعبۂ فلسفہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

قرآن ایک مکمل اور جامع دینیاتی، اخلاقی، سماجی، معاشی اور روحانی نظام کا مبلغ بن کر آیا۔ رسالت نے وحی کے پیغام کو انسانیت کا لباس پہنا کر اتباع کی دعوت دی، پیغمبر اسلام کی دعوت کی اخلاقی روح نے ہی عرب کے نیم قبائلی انسانوں کو اپنی طرف کھینچا، مساوات واخوت کی تعلیم نے ایک دوسرے کے خون کے پیاسے اوس وخزرج کے قبایل کو بدر و اُحد میں ایک مقصد کے لئے شانہ بہ شانہ ایک عَلم کے نیچے کھڑا کر دیا، قریش کی نسلی، لسانی اور تہذیبی برتری کے دعوے داروں کو بلالِ حبشی کی شمعِ آواز کے گرد پروانوں کی طرح اکٹھا کر دیا ان گنت بتوں کے آگے سر جھکانے والوں کو ایک ہی آستانے کا سجدہ گزار بنا کر وحدت کی رُوح سے ہم آہنگ کیا، رسول (صلے اللہ علیہ وسلم) نے اپنے اخلاقی نظام کی اشاعت کے لئے عربوں کی نفسیات کو سمجھتے ہوئے نسخہ تجویز کیا۔ وحی نے زبانِ رسالت سے کہا "قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ... میں بھی تمہاری ہی طرح انسان ہوں" اسلام نے انسان کو انسان بنانے کی کوشش کی، فوق الانسان بنانے کی غلطی نہ کی۔ جب یونان کا فلسفہ روم کے مدرسوں سے گزر کر عیسائیت کی خانقاہوں میں انسان کی طرف سے منھ موڑ چکا تھا، دنیا کی طرف سے آنکھیں بند کر رہا تھا، اور خانقاہوں سے باہر انحطاط پذیر ہو کر محض بے ثمر اور بانجھ ارتیابیت بن رہا تھا، تو اسلام دنیا کے مسائل کا حل اور انسان کے کرب کا مداوا بن کر دلوں میں اُتر رہا تھا اور دماغوں میں گھر کر رہا تھا۔ اس جدید نظامِ فکر وعمل نے انسان کے سر کو توہم، جہالت، دولت وطاقت، روایت وتقلید کے اصنام کو توڑ کر خود اپنی عظمت کے آگے سر جھکانا سکھایا اور بتایا کہ آسمان و زمین اسی لئے بنائے گئے ہیں کہ انسان انھیں تسخیر کرے، چاند، سورج اور ستارے تقدیر کی تشکیل کرنے کے اہل نہیں بلکہ انسانی تخیل کے دام میں اسیر ہونے کے لئے ہیں۔

اس زمانے میں فکر کی وہ تحریکیں جو انسانی تہذیب کو نئی بلندیوں سے آشنا کر چکی تھیں، اپنی تخلیقی قوت کھو کر اپنی بلند ہمتی کی فلک بوس تعمیروں کے کھنڈروں میں حال کی پستی پر نوحہ کناں اور عظمتِ رفتہ کی یاد میں سوگوار تھیں، یہودیت موسیٰ (علیہ السلام) اور افلاطون کی تعلیمات میں موافقت پیدا کر کے یونان و روما میں توحید کے میلان کو تشفی دے چکی تھی۔ مشائیت اور رومی رواقیت نے اس میلان کا بے باکانہ اظہار کیا لیکن یہ تعلیم صرف تعلیم یافتہ اور روشن خیال طبقے تک محدود تھی، عیسائیت صحیح معنوں میں ایک عام پسند مذہب تھا

جس نے ناشائستہ، مفلس اور ادنےٰ طبقے کو، اور ان تمام افراد کو جو ایک بہتر دنیا کے آرزو مند تھے، اہل ثروت و قوت پر ترجیح دی۔ اسی لئے عیسائیت عوام کا مذہب بن کر زبردست فلسفے کی حریف بن گئی۔ ایک طرف تو کلیسا نے قدیم فلسفوں سے مفاہمت کی۔ جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی صوفیا ثنویت میں گرفتار ہو گئے۔ مادہ بدی کا مصدر ٹھیرا۔ اور اس طرح ہمہ خیر خدا کا حریف بن گیا۔ مادی جسم میں اسیر ہر روح گنہگار ثابت ہوئی تو راہبوں پر یہ لازم آیا کہ وہ اپنے جسم کو مادّے کی بدی کا مظہر سمجھ کر ریاضتوں سے ایذادیں، اور روح کو مادّی علائق سے آزاد کریں، یہی تصور معادِ جسمانی کے عیسائی عقیدے کی جگہ بے جسم روح کی بقا کا نظریہ بنا۔ کچھ نے تو فیثا غورث اور افلاطون کو موسیٰ اور سینٹ پال کی صف میں بٹھا کر ان کی تصنیفات کو الہامی صحیفوں میں شمار کیا، اور بعض نے افلاطون کو توریت و انجیل کا خوشہ چیں مان لیا، دوسری طرف ادعائیت نے انجیل کی تفسیر کے علاوہ کسی فلسفے کو ماننے سے انکار کر دیا، اور صداقت کے لئے الہام کے علاوہ کسی اور معیار کو تسلیم نہیں کیا، یہ رجحان فلسفے میں متقدمین کے مطالعے اور تفسیر و تاویل کی نقط پرستی میں محصور ہو گیا۔ اور عیسائیت میں متکلمانہ مباحث کی نزاع بنکر رہ گیا۔ ریاست پر کلیسا کے اقتدار نے رواداری اور روشن خیالی کو اسی صلیب پر قربان کر دیا جو کبھی حریتِ فکر کی روشن علامت تھی۔ اخلاق بے روح اصول پرستی اور مرتاضیت کے ہاتھوں بھٹکی ہوئی روح بن گیا اور انسان بے روح پیکر ہو کر رہ گئے، اخلاقیات جس کو مذہب کا جانشین ہونا چاہیئے تھا، کبھی ابیقوریت کی ہواؤں میں اڑی اور کبھی رواقیت کی دلدلوں میں گری، ہر فلسفہ کاغذی پیرہن پہن کر سکون کے لئے فریادی نظر آنے لگا اور انسان سکون کی تلاش میں جتنا اپنے نصب العین سے قریب ہوتا نظر آتا تھا، عقل کی مشعل کو بجھا کر اندھیرے میں اور دور نکل جاتا۔[1]

اس دور سے قبل، فلسفہ سے الگ ہو کر، مختلف علوم ترقی کی راہوں پر گامزن ہو چکے تھے، ریاضی اور ریاضیاتی طبعیات نے ارتیابیت کے حملوں سے اپنے کو بچائے رکھا تھا۔ ہئیت میں نیا تجرباتی اور سائنسی اندازِ فکر انقلابی تصورات کو جنم دے چکا تھا۔ یہ تو سسلی کا کارنامہ تھا۔ بحر روم کے دوسرے سرے پر ریاضیاتی علوم کی زمین مصر

---

[1] تاریخ فلسفہ' ڈیبر' (اردو ترجمہ، جامعۂ عثمانیہ) ص ۱۳۸ تا ۱۴۲

کے ایک شہر اسکندریہ نے ایتھنز سے جلاوطن کی ہوئی سائنس کو اپنا لیا۔ اسکندریہ کا کتب خانہ اور عجائب گھر دور دراز کے ممالک سے طالبانِ علم کو دعوتِ فکر و نظر دے کر بلا رہے تھے، حیوانیات، نباتیات، ہیئت و نجوم، علم ہندسہ موسیقی، نحو، لسانیات، جغرافیہ، تاریخ اور مذاہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والی دینیات، ان سب علوم نے غیر معمولی ترقی کر کے انتخاب کرنے والی نگاہ کے سامنے علم کے خزینے رکھ دیئے تھے۔ مگر یہ روایت بھی مذہبی سخت گیری اور غیر رواداری کے حملوں سے کمزور ہو چلی تھی۔ مجموعی حیثیت سے بحیرۂ روم کے سواحل پر آباد، متمدن اور ترقی یافتہ ایشیائی اور یورپی ممالک اُس فکری جمود کی طرف جا رہے تھے جو بذاتِ خود نئی قوتوں کو جنم دیتا اور ان کے لئے راہ ہموار کرتا ہے۔ اس عالم میں عرب کے اُن قبائل نے جو تہذیب کی دنیا میں عزت کی نظر سے نہ دیکھے جاتے تھے، توہمات کے طلسم کدوں پر ایک عملی روح رکھنے والی فکر کی تلوار سے حملہ کیا اور دیکھتے دیکھتے اس پورے خطے کو تسخیر کر لیا۔

زبان اور شاعری میں عربی قوم کا اتحاد ایک حد تک اسلام سے پہلے ہی رونما ہو چکا تھا۔ شاعر ہی قوم کے حکیم سمجھے جاتے تھے۔ جنوب میں ساحلی بستیاں صحرائی علاقوں کے مقابلے میں زیادہ متمدن تھیں۔ مغرب میں مکہ اور مدینہ تجارتی شاہراہ پر واقع تھے۔ خصوصاً مکہ جو اسلام کا مولد ہے تجارتی مرکز ہونے کے ساتھ مختلف تہذیبوں اور علوم کے دھاروں سے بھی فیضیاب ہوتا رہتا تھا۔ شمال میں دو نیم خود مختار سلطنتیں عرب امیروں نے قائم کر لی تھیں۔ حیرہ اور شام کی یہ سلطنتیں ایرانی اور بازنطینی تہذیبوں کے دائرۂ اثر سے بہت قریب تھیں۔ صحرائی علاقہ آزاد بدوی قبائل کی مہمات پسندی کی جولاں گاہ تھا۔ پیغمبر اسلام اور ان کے جانشینوں نے ساحلی خطوں کے باشندوں کے ساتھ ساتھ آزاد ابنائے صحرا میں بھی ایک مشترک مقصد کے حصول کا ولولہ پیدا کیا، پائے ہمت کے لئے عرب کا ملک تنگ ثابت ہوا تو پڑوسی ممالک کی طرف قدم بڑھے۔ تھوڑے ہی دنوں میں پورا ایران، شام اور مصر فتح ہو گئے۔ حضرت علی نے مدینہ کی جگہ کوفہ کو دار الخلافہ بنایا اور ان کے بعد معاویہ کی بڑھتی ہوئی طاقت کے ساتھ دمشق اسلامی سلطنت کا مرکز بنا۔ بنی امیہ کے دور میں (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) اسلامی سلطنت بحر اوقیانوس سے ہند اور ترکستان کی سرحد تک اور بحر روم سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیل گئی۔ عربوں کی فتح نے مفتوح قوموں کو عربی زبان اختیار کرنے پر مجبور کیا

اور تھوڑی ہی مدت میں عربی زبان، مذہب و حکمت اور علم و شاعری کی زبان بن گئی۔ شام میں عیسائی مدارس قائم تھے مگر کوفہ اور بصرہ ذہنی تعلیم کے مراکز تھے جہاں عرب، ایرانی، عیسائی، یہودی اور مجوسی ملتے تھے، یہیں سے اسلام کے عام پسند، عام فہم نظامِ فکر پر ایرانی، مسیحی اور یونانی اثرات مرتب ہونے شروع ہوئے۔ [۱]

عام طور پر مستشرقین اسلامی فلسفہ کو غیر اسلامی ماخذوں کا خوشہ چیں سمجھتے ہیں۔ اولیری نے اسلامی فلسفے کی ابتدا کو شامی عیسائی یونانی، نوفلاطونی اور مسیحی کلیسا کے اثرات کا .... پروردہ دکھایا ہے۔ ڈی بویر نے اسلامی فکر پر سامی اور ہندی ایرانی اثرات دکھانے کے ساتھ مسلم فکر کی اس صلاحیت کا اعتراف کیا ہے کہ وہ دوسروں کے خیالات پر اپنی زبان، اپنے مذہب اور اپنے تمدن کا رنگ چڑھانے میں شامیوں سے زیادہ کامیاب رہے۔ اسی طرح نکلسن نے اسلامی تصوف اور صوفیاء پر جو قابلِ قدر کام کیا ہے اس میں جابجا اسلامی تصوف کی ابتدا دوسرے مذاہب اور فلسفوں میں تلاش کی ہے۔ اور ویدانت، بدھ مت غناسطی، یونانی، نوفلاطونی ماخذوں کا ذکر کرتے ہوئے صوفیاء کو عیسائی راہبوں کا مقلد ثابت کرنے پر تحقیق مواد کا سارا زور صرف کیا ہے۔ لیکن یہ تمام نقاطِ نظر حقیقت کا صرف جزوی احاطہ کرتے ہیں۔ مجموعی حقیقت ان بیانات سے قدرے مختلف ہے۔ جسے سمجھنے کے لئے فلسفے اور سماج کے زندہ رشتوں کو سمجھنا ضروری ہے اور اسلام کی عقلیت پسندی اور علم دوستی کے رجحانات کو بھی پیشِ نظر رکھنا لازمی ہے۔ اگر محض بیرونی اثرات ہی کسی قوم، مذہب یا سماج کے نظامِ فکر کی تشکیل کرنے کے لئے کافی ہوتے تو عیسائیت فلسفے کو دینیاتی مباحث میں قید کرنے، اور انسانی فکر کو متکلمانہ نزاعات میں الجھانے کی بجائے وہ نظام مرتب کر سکتی تھی جو اسلام کے عملی اور نظریاتی حملوں کے سامنے اتنی آسانی سے پسپا نہ ہو جاتا، دراصل جو قوت اسلامی نظامِ فکر کو اس عہد کی سب سے جاندار اور ترقی یافتہ تہذیب بناتی ہے، وہ خود اس کی اپنی وہ اہلیت ہے جو دوسرے نظام ہائے فکر کے جاندار عناصر کو قبول کرنے پر آمادہ کرتی اور انھیں نئے قالب میں ڈھالتی ہے، اسلام اپنے سیاسی زوال سے قبل کبھی اس ذہنی انحطاط کا شکار نہیں ہوا کہ وہ منقولات پر معقولات کو قربان کر دے، اور صداقت کی جستجو کے جذبے کو چند کتابوں کے بے جان سینہ میں دفن کر دے، قرونِ وسطیٰ کے کلیسائی نظام نے علم اور عقل پر

[۱] تاریخ فلسفۂ اسلام، ڈی بویر (اردو ترجمہ ڈاکٹر عابد حسین۔ مکتبہ جامعہ دہلی ۱۹۳۶ء طبع دوم) ص ۲۱

پابندی لگا کر اپنے کو زندگی کی صلاحیت سے محروم کر لیا تھا، اسلام نے اسی صلاحیت کو استعمال کیا۔

اسلام کی تاریخ میں ایسے سخت گیر ادعائیت پسند بھی ملتے ہیں جنھوں نے علم کو جستجو کے جذبے سے محروم کرنے کی غلطی کی۔ مگر یہ انفرادی الیتے تھے۔ اجتماعی حیثیت سے جستجو کے قدم رک نہیں سکے۔ یہ سمجھنا تو خود اپنی جگہ بے بنیاد ادعائیت ہے کہ مسلمانوں کا سارا فلسفہ اور تمام نظریات روزِ اوّل سے اسلامی تعلیمات کے بطن میں موجود تھے۔ کیونکہ اس طرح مسلمان متفکرین کی اُن فکری کاوشوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لینی ہوں گی، جو ہر عہد میں قدامت پسند طبقے اور علمائے ظاہر کے قہر و عتاب کا شکار ہوئیں۔ مسلمانوں کا فلسفہ غیر اسلامی اثرات سے محفوظ اور پاک نہیں ہے، بلکہ یہ اس جرأتِ فکر اور اجتہادِ نظر کا پروردہ ہے جو الحاد اور زندقہ کے فتووں سے بے پرواہ ہو کر صداقت کی تلاش میں نئی دنیاؤں تک پہنچتا رہا ہے۔ کیونکہ ایسا کرتے ہوئے وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کی رُوح انکی ہمت افزائی کر رہی ہے۔

عرب ایک عملی قوم کے افراد تھے۔ جنھوں نے ایک عقیدے کو قبول کر لینے کے بعد فلسفیانہ موشگافیوں پر اپنے ذہن کی قوتوں کو صَرف کرنے کی بجائے اُسے عمل کے راستے پر ڈال دیا اور کامیاب رہے، اسی لئے ابتدائی زمانے میں اُن نزاعات کا سُراغ نہیں ملتا جو بعد میں کلام، تصوّف اور فلسفے کی شکل میں نمودار ہوئیں۔ پھر بھی بعض آیات کی تفسیر، بعض احادیث کی تاویل اور بعض عقیدوں کی توجیہ میں عقلیت کی روح کارفرما نظر آتی ہے۔ قرآن نے حقیقت کی تلاش کو سب سے بڑی نیکی قرار دیا تھا۔ احادیث نے علم کے مرتبے کو اور تمام رتبوں سے ممتاز کیا تھا، اور سکھایا تھا کہ علم کی تلاش میں جہاں بھی جانا چاہو، جانا چاہیئے — یہی راستہ خدا اور نجات کا راستہ ہے، اس رہنمائی کے ساتھ ہی عقلیت کے لئے راہیں کھول دی گئی تھیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود محمد (صلے اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں اس بات پر اختلاف ممکن ہوسکا کہ معراج جسمانی تھی یا روحانی، اور مُردوں کی سماعت و بصارت کا ذکر حقیقی ہے یا محض علامتی اور تشبیہی، عہدِ رسالت کے بعد تفسیر و تاویل کے یہ مبہم اختلافات واضح ہوتے گئے — اور ایسا ہونا ضروری بھی تھا۔ کیونکہ اب اسلام مذہب اور سیاست کے علیحدہ علیحدہ خانوں میں بٹ چکا تھا۔ خلافت (بنی اُمیّہ کے دَور سے) سیاسی مرکز ہی رہ گئی تھی، دینی مرکز خلفاء سے دوسرے افراد کی طرف منتقل ہو چکا تھا۔ ایک طرف تو ظاہری اسلام تھا، دوسری طرف اس کی رُوح، اسی زمانے

میں اسلامی فکر دو الگ الگ دھاروں میں بٹ گئی، ایک تو خارجی علم تھا، دوسرا باطنی۔ خارجی پہلو نے علم العقائد میں کلام کا قالب اختیار کیا، اور حکمائے اسلام کے نظریات میں ظاہر ہوا۔ باطنی علم صوفیاء کی زندگی اور تعلیمات میں کارفرما ہا لیکن یہ دھارے مختلف زمانوں اور مختلف شخصیتوں میں ایک دوسرے سے ملتے اور ایکدوسرے پر اثرانداز بھی ہوتے رہے ہیں مطالعہ کی آسانی کے لئے اسلامی فکر کو ان دو دھاروں میں بانٹا تو جاسکتا ہے، مگر انہیں فکر کے ارتقاء کے دو علیحدہ اور آزادانہ خطوط نہیں سمجھنا چاہیئے۔ کلام اور تصوف کی ابتدا ایک ہی زمانے میں، ایک ہی ساتھ اور یکساں عوامل کے تحت ہوئی ہے، بنی اُمیّہ کے ظلم و جبر نے خدا کے عدل کے مسئلے کو چھیڑا، اور جبر و قدر کے ابتدائی مباحث امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ مل کر بغاوت کی نئی تحریکوں کا نقطۂ آغاز بنے، اسی طرح بعض دیندار مسلمانوں نے اپنے زمانے کی سیاست اور سماج میں غیر اسلامی عناصر کے بڑھتے ہوئے غلبہ کو دیکھکر دنیا سے کنارہ کشی کی اور ریاضت نفس کا راستہ اختیار کیا۔ بغاوت یہ بھی تھی مگر بغاوت کا راستہ مختلف تھا۔ کلام کے مسئلہ جبر و قدر نے عملی بغاوت کی.. رہنمائی کی اور تصوف کے ابتدائی رجحان نے ظالم کے ساتھ عدم تعاون کا سبق پڑھایا۔ مگر یہ عدم تعاون منفعل نہیں تھا۔ بلکہ فعال بھی تھا۔ اسلئے کہ صوفیاء ریاضت نفس سے اتنی اخلاقی قوت پیدا کرلیتے تھے۔ کہ وہ بادشاہوں اور اُمراء کو اُن کے ظلم اور غلط اعمال پر بے باکانہ ٹوک بھی دیتے تھے، تصوف کے دوسرے تمام مکاتیب خیال کے مقابلے میں اسلامی تصوف کو یہ افتخار حاصل ہے کہ اس نے ترکِ دنیا کی تعلیم نہیں دی بلکہ روحانی ترقی کے لئے دنیا میں رہ کر جہد کا راستہ دکھایا۔ یہی سبب ہے کہ اسلامی تاریخ میں نظریاتی لحاظ سے بھی، اور ایک عملی تحریک کی حیثیت سے بھی تصوف ایک ترقی پسند، عوام پسند انسان دوست، روادار اور روشن خیال قوت کی حیثیت سے اُبھرا ہے

کلام کے مختلف مباحث نے یونانی منطق اور فلسفے سے مدد لی، قدر کے تصوّر کو ماننے والے قدریہ کے جانشین معتزلہ نے عقلیت کا پرچم بلند کیا۔ نقل پر عقل کی فوقیت کو منوایا۔ تقلید پر اجتہاد کی فضیلت کی تبلیغ کی، معتزلہ کی عقلیت نے ہی اسلامی علم کلام کو عیسائی متکلمین کے دینیاتی نظام فکر کی طرح انحطاط پسند اور علم دشمن ہونے سے بچائے رکھا۔ معتزلہ نے بعض مسائل میں افراط و تفریط سے بھی کام لیا اور وہ عقلی تاویلوں میں اسلام کی حدود سے آگے نکل گئے۔ جس کا ردِ عمل اشاعرہ کی صورت میں ظاہر ہوا جنھوں نے عقل و نقل کی تطبیق کی کوشش کی۔ اشعریت معتزلہ کے مقابلے میں نقل پسند ہونے کے باوجود اپنے زمانے کی اسلامی سوسائٹی کی پیداوار تھی اور اسی

لئے اسکی مذہبی ضرورت کو پورا کرتی تھی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ علم کلام کے ابتدائی مباحث ہمعصر سماج کے تقاضوں ہی کی پیداوار ہیں اور ان کا ارتقا بھی سماج کے ارتقار کے ساتھ ساتھ ہوا ہے۔ معتزلی علم کلام نے فلسفے کے لئے راہ ہموار کی اور دینیاتی مسائل اور عقائد سے ہٹ کر بھی کائنات کے مسائل پر فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز ہوا، خالص فلسفہ حکمت کہلاتا ہے۔ حکمت اور اعتزال نے ایک ہی ساتھ ترقی کی۔ پہلا عرب حکیم کندی، اعتزال کے زبردست شارحین اور مجتہدین علاف اور نظام کا ہمعصر تھا۔

اسلامی فلسفے کے یہی تین مکاتیب خیال ہیں

علم کلام، حکمت اور تصوف

اور ان تینوں کا آغاز تاریخ کی قوتوں کے اثر سے خود اسلام اور اسلامی سوسائٹی کے اندر سے ہوا ہے اس روشنی میں اُن نظریات کو قبول نہیں کیا جاسکتا جو اسلامی فکر کا ماخذ اسلامی سوسائٹی سے ہٹ کر محض کتابوں اور تراجم کی دنیا میں ڈھونڈتے اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلسفہ اسلام میں باہر سے داخل ہوا ہے۔ بنی اُمیّہ کے آخری دَور اور بنی عباس کے ابتدائی دَور میں جس تیزی کے ساتھ معتزلہ کا اثر بڑھا، اور یونانی فلسفے کی نوفلاطونی شرحوں کا عربی میں ترجمہ ہوا اور غیر اسلامی عقیدوں اور فلسفوں سے جس وسیع پیمانے پر اسلامی دنیا متعارف ہوئی، اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ اسلامی فکر میں ہر طرح کے عناصر کی آمیزش ہوتی۔ یہ عناصر یونانی بھی ہیں جو زیادہ تر نوفلاطونیت کا متصوفانہ رنگ لئے ہوئے ہیں اور عجمی و ہندی بھی۔ مسلمانوں نے ان نظریات کو قبول کیا جو اسلام کی تعلیمات سے ہم آہنگ اور قریب تھے۔ اور ان نظریات کو نظر انداز کر دیا جو اسلام کے بنیادی عقیدے کے خلاف تھے۔ اس عمل میں بعض ایسے نظریات بھی کلام، حکمت اور تصوف کے نظریات میں جگہ پا گئے جن کی تشریح و تاویل میں غلطی ہوئی تھی یا جنھیں غیر اسلامی عناصر نے دانستہ طور پر اسلامی تعلیمات میں آمیز کرنے کی کوشش کی تھی۔ اسلامی فکر اپنے ارتقار کے مختلف مدارج میں غیر اسلامی عناصر سے متاثر ہوتی رہی ہے۔ لیکن یہ اثر پذیری بھی بڑھتی ہوئی اسلامی سلطنت، اور اسلام کے پھیلتے ہوئے دائرۂ اثر کا تاریخی اور منطقی نتیجہ ہے۔ ان عناصر کا وجود اسلام کے مکاتیب فکر کو بنیادی طور پر غیر اسلامی ثابت نہیں کرتا۔

۲۔ تصوف کا آغاز

تصوّف کے رجحانات اسلام سے قبل دوسرے مذاہب اور فلسفوں میں موجود رہے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ میلان بنیادی حیثیت سے اسلام کی دین نہیں لیکن اسلام میں تصوّف کا ارتقاء دوسرے مذاہب کے مقابلے میں بالکل ہی جداگانہ خطوط پر ہوا ہے۔

سرّیت (MYSTICISM) مذہب اور فلسفہ کا ایک رجحان ہے جسکی بنیاد اس نظریۂ علم پر ہے کہ عقل مابعد الطبیعیاتی اور الہیاتی مسائل میں رہنمائی نہیں کرسکتی کیونکہ عقل کا دائرہ حواس کی دنیا ہے اور جو مظاہر یا حقیقتیں طبیعی دنیا کے حدود سے ماوراء ہیں ان کا حواس کو علم نہیں ہوسکتا اس لئے عقل ان کے سمجھنے سے قاصر ہے اس بنا پر ارباب مذہب نے ایک ایسے ذریعۂ علم کی نشان دہی کی ہے جو باطن کا علم ہے اور جسکی مدد سے حقیقت اولےٰ (خدا) کا علم براہ راست خدا سے انسانی رشتے کے احساس کی بناء پر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ مذہب کے باطنی اور احساسی پہلو سے متعلق ہے۔ خدا کا روحانی اور وجدانی علم ہی ممکن ہے۔ اس طرح یہ طریقۂ علم عقل پر اعتماد کرنے کے اُن خطرناک نتیجوں سے بچا لیتا ہے جو لاادریت (AGNOSTICISM) اور ارتیابیت (SKEPTICISM) تک لے جاتے ہیں۔ اسی لئے سرّیت کو شدید اور براہِ راست مذہبی تجربے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ صوفیاء کی اصطلاح میں حقیقت کا یہی علم جو روحانی تجربے سے حاصل ہوتا ہے "عین الیقین" ہے۔ اس رجحان کا سُراغ یونانی، ہندی، عجمی اور چینی فکر میں بھی ملتا ہے۔ لیکن مغرب میں اس رجحان کی مکمل نمائندگی پہلی بار نوفلاطونیت کی شکل میں ہوئی۔ سرّیت (MYSTICISM) کی اصطلاح سب سے پہلے دایونی سئیس (DIONYSIUS THE AREOPAGITE) نے اپنی تحریروں میں استعمال کی۔ اس سے قبل عیسائی متصوفین متصوفانہ تجربے کے لئے مراقبہ (CONTEMPLATION) کی اصطلاح استعمال کرتے تھے۔ عام استعمال میں سرّیت کو ہر اُس علم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو عقل کے علاوہ کسی اور ذریعے سے حاصل ہو اور جس میں ماورائے حواس اور فوق الفطرت مظاہر کا تجربہ ہو۔ لیکن فلسفہ سرّیت کو حقیقت کے روحانی تجربہ کے مترادف سمجھتا ہے۔

مغربی فلسفہ میں نوفلاطونیت نے سب سے پہلے اس رجحان کو ایک باضابطہ نظامِ فکر کی بنیاد بنایا۔ لیکن

مشرقی فلسفے میں اس رجحان کی تاریخ زیادہ پرانی ہے ہندو مت میں اپنشدوں کا دور سریت ہی کا دور ہے جب خدا کے براہِ راست وجدانی علم، اور اسی طرح کے مذہبی تجربے کی تعلیم دی گئی۔ تصوف کا میلان ہی ویدانت کو ویدک دور کے مذہبی تصورات سے منفرد اور ممتاز کرتا ہے۔ بدھ مت اور جین مت نے خدا کے تصور کی نفی کرنے کے ساتھ حقیقت کے عقلی علم پر زور دیا تھا۔ مگر چونکہ ان فلسفوں کی بنیاد ویدانت ہی کے متصوفانہ تجربے پر تھی، اسلئے خاص طور پر بدھ مت نے روحانی ریاضتوں کے لئے سریت ہی کے طریقے اپنائے۔ ویدانت نے کرم مارگ (عمل کا راستہ) کی جگہ گیان مارگ (غور و فکر کا راستہ) تجویز کیا تھا۔ بدھ مت نے گیان مارگ ہی کو حقیقت کے جاننے کا راستہ قرار دیا۔ وہی آریائی ذہن جو ویدوں کے بنیادی تصورات ہندوستان میں اپنے ساتھ لایا تھا اور جس نے ویدانت کے گہرے اور ہمہ گیر فلسفے کا روپ اختیار کیا، ایران میں زرتشتی مذہب کی شکل میں نمودار ہوا۔ زرتشت کے مذہب کا وجود اعلےٰ اہورامزدا اپنے نام ہی میں ثنوی ہے، یہ رُوح اور مادے کا خدا ہے، روح خیر ہے اور مادہ شر۔ رُوح نور ہے اور مادہ ظلمت۔ اہورامزدا کے پہلے تنزل یا پہلی کرن کا نام آشا ہے جو خدا کے ابدی قانونِ صداقت کا مظہر ہے اور جسکو پالینا ابدی صداقت کے مصدر (اہورامزدا) کو پالینا ہے۔

"اعلیٰ صداقت کے ذریعے، بلند ترین صداقت کے ذریعے ہم تیری ایک جھلک دیکھ سکیں!

ہم تیرے نزدیک آسکیں! ہم تیری ذات میں شامل ہوسکیں!"

اس خطاب کا اشارہ اُسی ایک وجودِ مطلق کی طرف ہے جو نور اور صداقت ہے۔ جس سے تمام کائنات پیدا ہوئی ہے اور جس کی طرف حرکت کر رہی ہے[3]۔ ایران کے فلسفۂ مذہب کی ابتدا بھی ایک طرح کی سریت سے ہوئی بعد کے مفکرین مانی اور مزدک نے اسی تصور کی نئی توجیہ و تعبیر کی، چین میں سریت کے ابتدائی عناصر (TAOISM) میں ملتے ہیں جس کا بانی لاؤ تزے (LAO TZU) ہے۔ یہ سریت اپنی ابتدا میں حکمرانوں کے خلاف فرد کی آزادی پر زور دیتی ہے اگرچہ اس فلسفے میں کنفیوشس اور MOISM کے عناصر بھی شامل ہیں۔ مگر قوی امکان یہ ہے کہ اسکا بنیادی نقطۂ نظر ہندوستان سے لائے ہوئے تصورات پر مبنی ہے[4]۔

---

3. A History of Philosophical SYSTEMS Edited by VERGILIUS FERM (Rider and Company) P. 19 - 22

4. Ibid P. 51 - 52.

نوفلاطونیت سے قبل یونانی فلسفے میں فیثا غورث نے جس روحانی مسلک کی بنیاد ڈالی تھی وہ بھی وجدانی اور باطنی تجربے ہی پر اپنی بنیاد رکھتا ہے ــــ نوفلاطونیت نے تو افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات تک کو صوفیانہ رنگ دے دیا جس کا اثر یہودی اور عیسائی تصوّف پر مترتب ہوا۔ اسلام میں تصوّف کی نشو ونما اسی رجحان کی آئینہ دار ہے ۔

تصوّف اسلام میں اسی تربیت کی ایک ارتقائی صورت ہے۔ یہ تصور فقہار اور علمائے ظاہر کی سخت گیری کے خلاف ایک ردعمل بن کر ابھرا۔ اس کا مقصد ذاتِ واحد کا عرفان اور اس کا قرب حاصل کرنا ہے جو آگے چل کر فنا کے تصور تک لے گیا۔ اور عیسائی راہبوں کے اثر سے مرتاضیت، مجاہدہ، مراقبہ اور نفس کو مارنے کی ریاضتوں کے سہارے ایک علیحدہ فرقہ کی تعلیمات کی بنیاد بنا۔ [5]

تصوف کی ابتدا کے سلسلے میں مستشرقین کی آرا سے قطع نظر خود اس اصطلاح کے لفظی اشتقاق کی تحقیق ہمیں مختلف ومتضاد نظریات سے دوچار کرتی ہے۔ مختلف علمار نے لفظ تصوف یا صوفی کا مادہ الگ الگ لفظوں میں ڈھونڈا ہے۔ ایک نظریے کی رُو سے تصوف یا صوفی صفّہ سے مشتق ہے جو اصحابِ صفّہ کی عبادت وریاضت سے اس مسلک کا آغاز کرتا ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ صف سے مشتق ہے، یعنی یہ اُن اصحاب کا مسلک ہے جو اسلام کی پہلی صف میں تھے۔ تیسرا نظریہ یہ ہے کہ یہ یونانی اصطلاح تھیوصوفیا (THEOSOPHIA) سے نکلا ہے۔ جسکے معنی ہیں الوہی حکمت ان خیالات کے علاوہ دو اور نظریے ہیں جو زیادہ مقبول ہیں ــ عام طور پر قبول کیا جانے والا نظریہ یہ ہے کہ تصوف صوف سے مشتق ہے، صوف کے معنی ہیں اُون، چونکہ عیسائی راہبوں اور مرتاضیوں کی تقلید میں ابتدائی عہد کے صوفیار اُون کا ایک موٹا سا لباس پہنتے تھے، اسی مناسبت سے ان کا نام صوفی پڑا۔ جہاں تک عربی زبان کا تعلق ہے یہی اشتقاق اسکی قواعد کی رُو سے صحیح مانا جاسکتا ہے۔ مگر ایک اور نظریہ صوفی کو صفا سے مشتق سمجھتا ہے اور اسکا زور اس بات پر ہے کہ اسلام میں صفائی قلب کی اخلاقی تعلیم ہی صوفی کا حقیقی مشرب ہے، یہ نقطۂ نظر تصوف کی قرآنی اور اسلامی توجیہ وتعبیر کرنے والے محققین میں عام طور پر قبول کیا جاتا ہے ۔

---

5. Dictionary of Philosophy : Jaico Publishing House, Bombay, 1957, Page 306.

قرآن میں صوفی یا تصوف کی اصطلاح کہیں نہیں ملتی، البتہ اس کی مرادف اصطلاح "احسان" ملتی ہے، ساتھ ہی صوفی کے لئے استعمال ہونے والے دوسرے الفاظ اصحابِ قرب، ولی اور فقیر بھی قرآن میں موجود ہیں۔ ولایت اور فقر انہی معنوں میں استعمال ہونے والی اصطلاحیں ہیں جو صوفی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ولایت کا درجہ فقر سے بلند ہے۔ قرآن میں ولی کی صفت خدا، اس کے رسول اور اُن مخصوص بندوں کے لئے استعمال کی گئی ہے جو اس کے دین کو قائم کرتے ہیں۔

اَللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُھُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ؕ

لفظی اشتقاق کی بحثوں کو مختصر کرتے ہوئے اس بات کی ضرورت ہے کہ اُن رجحانات کا جائزہ لیا جائے جو اسلام میں تصوف کی بنیاد بنے۔

اسلام میں تصوف کی سب سے ابتدائی شکل اصحابِ صُفّہ کی زندگی میں ملتی ہے، جنھوں نے اپنی زندگیاں محض عبادت و ریاضت کے لئے وقف کر دی تھیں۔ ان صحابہ کو رسول (صلے اللہ علیہ وسلم) کی خوشنودی حاصل تھی۔ مگر یہ بات اسلام کی عام رُوح سے مختلف ہے۔ خود پیغمبر نے "لارھبانیۃ فی الاسلام" کا عملی درس دیا۔ صوفیاً کا وہ گروہ جو تصوف کو اسلامی بنیادوں پر کھڑا کرتا ہے، تصوف کو اخلاقِ کریمانہ کا نام دیتا اور اتباعِ سنت پر پر زور دیتا ہے۔ قرآن ان کی تصدیق کرتا ہے۔

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰہُ

(کہدو کہ اگر تم اللہ کو دوست رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو۔ اللہ بھی تمہیں دوست رکھے گا۔

تصوف کا مقصد اللہ کی قربت اور محبت کا حصول ہے، اور یہ مقصد اتباعِ رسول سے حاصل ہوتا ہے، یہ دولت نفسِ مطمئنہ کو حاصل ہے۔

یٰۤاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْۤ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً ..... الخ

اے اطمینان والے نفس تو رجوع کر اپنے رب کے (جبکہ) وہ تجھ سے راضی ہے اور تو اُس سے راضی ہے۔

نفس میں اطمینان کی یہ شان اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب لوگ بیچ دیتے ہیں اپنے نفوس کو مرضیٔ خدا کے ہاتھوں

ومن الناس من یشری نفسہ ابتغاء مرضات اللہ واللہ رؤف بالعباد ۔

اسی لئے رسول کی دی ہوئی اخلاقی تعلیم میں تزکیۂ نفس اور تصفیۂ قلب کو بڑی اہمیت دی گئی ہے اور یہ تعلیم اپنی روح میں قرآن سے ہم آہنگ ہے۔ رسول نے اپنی بعثت کا مقصد ہی مکارم اخلاق کی تکمیل کو قرار دیا (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)۔

پیغمبر اسلام کی تعلیمات سے روشن ہے کہ اسلام اعلیٰ اخلاق کی تکمیل کا پیغام لایا تھا۔ اخلاق کی تکمیل نہ تو ترک دنیا سے ممکن ہے اور نہ مجاہدے، مراقبے اور ریاضتِ نفس سے۔ اس کے لئے دنیا اور زندگی سے رشتہ رکھنا بھی ضروری ہے، رسالت مآب نے اپنی زندگی میں مذہب و اخلاق کے ظاہری اور باطنی دونوں پہلوؤں کو یکجا کرکے اتباع کی دعوت دی۔ اسی لئے اسلامی تصوّف اپنی ابتدا سے ہی رہبانیت و مرتاضیت کی نفی کرتا ہے۔

رسول اللہ نے عملی زندگی کی جد و جہد میں بھرپور حصہ لیا۔ سیاسی و معاشی، سماجی و اخلاقی اصلاح کے ساتھ ساتھ عبادت و ریاضت کو بھی یکساں اہمیت دی، رسول اللہ کے نزدیک عبادت خدا کی محبت اور شکر گزاری کی دلیل تھی۔ لیکن عبادت کی کثرت آپ کو کارزارِ حیات میں سرگرم حصہ لینے سے نہ روک سکی۔ نبی کی حیثیت سے روحانی بلندی پانے کے باوجود آپ نے عام انسانوں کی سی زندگی بسر کی۔ دنیاوی معاملات میں بھی حصہ لیا، اپنے پیغام کی اشاعت کے لئے تلوار بھی اٹھائی اور بشریت کی تکمیل کے لئے ازدواجی زندگی بھی گزاری۔ رسالت مآب کی زندگی میں اور ان کے صحابہ کے زمانے میں چند نسلوں تک بیشتر توجہ شریعت کے ظاہری اعمال کی طرف رہی ان لوگوں کی باطنی زندگی کے جملہ مراتب شرعی احکام کی پابندی ہی سے حاصل ہو جاتے تھے۔ اسی کا نام "احسان" تھا۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک اس صفت "احسان" کا نچوڑ رسول اللہ کے الفاظ میں یہ ہے کہ عبادت کرنے والا اللہ تعالیٰ کی اس یقین کے ساتھ عبادت کرے گویا وہ اسے دیکھ رہا ہے۔ اور اگر یہ نہ ہو تو کم سے کم عبادت کرنے والے کو یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ اسے دیکھ رہا ہے۔[۵] اسی یقین کے ساتھ عبادت "الصلوٰۃ معراج المؤمنین" کی مصداق ہو سکتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسے تصوّف یا احسان کا پہلا دَور قرار دیا ہے۔ اس پہلے دَور میں صرف اصحابِ صفہ نے روح کی طرف توجہ کی اور ماسوا کو یکسر فراموش کر دیا۔ اصحابِ صفہ کا اثر اسلام کی روحانی تاریخ

---

[۵] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم، ترجمہ ابو محمد عبدالحق حقانی (مطبوعہ اصح المطابع کراچی) ص ۲۵۵

پر تصوف کے توسط سے بہت گہرا ہے۔

آں حضرت اور اصحاب کے بعد تابعین میں سے جو لوگ زہد و عبادت اور ریاضت و مجاہدہ کے اعتبار سے خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں یہ سب وہ تھے جو نسک اور تعبد کے رمز آشنا تھے۔ مثلاً اویس بن عامر القرنی عامر بن عبد اللہ بن عبد القیس البصری، مسروق بن عبد الرحمٰن، ابو عائشہ الکوفی، ربیع بن خثیم، ہرم بن حیان، الحسن بن ابی الحسن ابو سعید البصری۔ ان تابعین کے علاوہ تواریخ اور کتب طبقات کے حوالے سے انکے معاصرین کے اخبار و آثار، احوال و کوائف، اقوال و اعمال کی تفصیل ملتی ہے۔ ان کے عمل و کردار کا محور آنحضرت کا اسوہ اور صحابہ کا نمونہ تھا۔ ان میں چند گروہ نظر آتے ہیں جو نساک، زہاد، عباد اور بکائین کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ بظاہر یہ اسمار مختلف ہیں مگر ان کا عمل یکساں تھا۔ ان کے اصولِ حیات کا خلاصہ یہ تھا، ذکرِ الٰہی کی کثرت، حبِّ دنیا سے بے زاری، کائنات کے مسائل پر فکر و تامل، اہلِ دنیا سے استغنا اور اللہ پر کامل توکل ؎۔

اس دور میں تصوف کا کوئی مرتب نظام نہیں تھا، نہ عبادت و ریاضت کا کوئی مقررہ ضابطۂ عمل تھا جسے تصوف کہا جاسکتا۔ امام قشیری اپنے مشہور رسالے میں لکھتے ہیں کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باجود تک صحابہ کے لقب کے سوا اور کوئی لقب ایجاد نہیں ہوا تھا کیونکہ شرفِ صحبت سے بڑھ کر کوئی شرف نہیں ہوسکتا تھا۔ صحابہ کے بعد تابعین اور پھر تبع تابعین کا لقب پیدا ہوا۔ یہ زمانہ بھی ہو چکا تو بزرگانِ دین زاہد و عابد کے لقب سے ممتاز ہوئے۔ لیکن زہد و عبادت کا دعویٰ ہر فرقہ کو یہاں تک کہ اہلِ بدعت کو بھی تھا، اسلئے جو لوگ خاص اہلِ سنت و جماعت میں سے زاہد اور اہلِ دل تھے وہ صوفی کہلائے۔ یہ لقب دوسری صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے رواج پا چکا تھا۔ سب سے پہلے صوفی کا لقب ابو ہاشم صوفی کو ملا۔ جنھوں نے ۱۵۰ ھ میں وفات پائی۔

عہدِ رسالت سے خلافتِ راشدہ کے زمانے تک گورنروں کو خصوصی تاکید ہوتی تھی کہ لوگوں کے ساتھ خوش اخلاقی کا برتاؤ کریں۔ عہدِ بنی آمیہ میں یہ اصول ظلم و تعدی سے بدل گیا تھا، اور لوگوں کو کہنا پڑا کہ

؎ تاریخ تصوف اسلام، ڈاکٹر محمد مصطفےٰ حلمی، اردو ترجمہ رئیس احمد جعفری (کتاب منزل، لاہور) ص ۱۲۸ تا ۱۳۰

"میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ہے کہ خدا ان لوگوں کو عذاب دیگا جو لوگوں کو دنیا میں عذاب دیتے ہیں۔" ۸ے

یہ جملہ ہشام بن حکیم بن حزم نے غیر مسلموں کو جزیہ نہ ادا کرسکنے پر سزا پاتے دیکھکر کہا تھا، اسی جذبے کا دوسرا اظہار یوں ہوا کہ رسول کی آنکھیں دیکھے ہوئے بزرگوں نے حکم رسول کے مطابق اپنے کو سیاست سے الگ کرلیا، خانہ نشین ہو گئے اور تلوار توڑ ڈالی۔ سانحۂ کربلا، محاصرۂ مکہ اور حادثۂ حرّہ کے واقعات نے مسلمانوں کے دین دار طبقے کو بڑا رنج پہنچایا۔ مختلف ممالک سے کھینچ کھینچکر آنے والی دولت نے خلافت کو شہنشاہیت بنا دیا تھا۔ عوام ظلم کی چکّی میں پس رہے تھے۔ اس نظامِ حکومت سے بغاوت کرکے بہت سے بزرگوں نے مجاہدۂ نفس اور تزکیۂ روحانی کی راہ اختیار کی۔ اس بنیاد پر سرّیت (تصوّف) کے غیر اسلامی تصورات کے اثر سے اسلامی تصوّف کی عمارت تعمیر ہوئی۔ غیر اسلامی ماخذوں میں مماثل نظریات کا ایسا سرمایہ موجود تھا جو اس عمارت کی تشکیل میں کام آیا۔

۳۔ متصوّفانہ فکر کے بنیادی عناصر

تصوّف کے تمام مختلف مذاہب اور فلسفوں کی بنیاد وجدان کشف یا الہام پر ہے۔ برٹرنیڈ رسل نے اسکا تجزیہ یوں کیا ہے کہ ہر زمانے، اور دنیا کے ہر حصّے میں چند مشترکہ عناصر ملتے ہیں جو متصوفانہ فکر و فلسفہ کی بنیاد ہیں ۹ے

۱۔ پہلا تصور تو یہ ہے کہ عقلی علم معاملاتِ مذہب میں ہماری رہنمائی نہیں کرسکتا، تصوّف میں اس خیال کو انتہائی شکل دی گئی ہے۔ کہ عقل کا علم حواس کا علم ہے، حواس ہمیں دھوکہ دیتے ہیں۔ اس لئے عقل سے حاصل کیا ہوا علم معتبر نہیں، اس نظریے نے فلسفہ کو ایک طرف اندھی ارتیابیت کے اندھیرے میں پہنچا دیا۔ دوسری

۸ے تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۶۹

9. Mysticism and Logic, Bertrand Russel (Pelican Book - 1954) P. 11-24

صورت میں اس فلسفہ کی بدترین شکل سقراط کے معاصر سوفسطائیوں نے پیش کی۔ جو افراد ہی کو تمام صداقتوں کا معیار تسلیم کر کے اخلاقی، سیاسی، سماجی بے اصولی، بے راہ روی اور نراج کا پرچار کر رہے تھے۔ سقراط نے اسی کے خلاف جنگ کی اور صداقت کی راہ کی تلاش میں زہر کا پیالہ پینا قبول کیا۔ فلسفہ میں فکر کے اس انحطاط کے باوجود متصوفانہ فکر میں یہ انحطاط اس لئے رونما ہوا کہ صوفیوں نے عقل کی جگہ وجدان (intuition) پر اعتبار کیا جسے کشف، الہام اور وحی کے بھی نام دیئے جاتے ہیں، یہ حقیقت کا فوری اور روحانی تجربہ ہے۔

ب :۔ دوسرا بنیادی اور مشترک تصور یہ ہے کہ حقیقت واحد ہے اور کثرت بھی اسی وحدت کا خارجی مظہر ہے۔ اسی تصور نے وحدیت (MONISM) اور وحدت الوجود یا ہمہ اوست (PANTHEISM) کے فلسفوں کو پیدا کیا۔ فلسفے میں یہ تصور ابتدائی صورتوں میں ہر مذہب کے ارتقائی مراحل میں کہیں نہ کہیں ملتا ہے جسے زیادہ منظم صورت میں سب سے پہلے ہندو فلسفے میں اپنشد نے پیش کیا، ایران کے زرتشتی مذہب میں بھی اسی خیال کی توجیہ و تعبیر کی گئی ہے۔ یونان میں پارمینڈیز پہلا فلسفی ہے جس نے روح کا تصور دیا اور اسی کی بنیاد پر افلاطون اور بعد کے فلسفیوں نے تصوریت کی تعمیر کی۔ نو فلاطونیت نے اسی خیال کو اپنے فلسفے میں مرکزی حیثیت دی۔ جدید فلسفے میں اسپنوزا سب سے بڑا وحدت الوجودی ہے۔ لائبنز کی مونادیت (MONADISM) بھی اسی کی ایک شکل ہے۔ ہیگل کا وحدتِ مطلق (ABSOLUTE IDIALISM) کا فلسفہ بھی اسی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے۔

ج۔ تیسرا بنیادی تصور وحدت ہی سے منطقی طور پر نکلتا ہے۔ جب حقیقت ایک ہے تو ہم اسے زمان کی حدود میں قید اور تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس طرح تمام وحدت الوجودی فلسفوں میں زمان کا انکار ملتا ہے، وحدت، جو قدیم اور حقیقی ہے۔ نہ کسی زمانے سے شروع ہوئی، نہ کوئی زمانہ اس کی حدبندی کرتا ہے۔ یہیں تخلیق کی وہ بحث پیدا ہوتی ہے۔ جو عالم کے قدیم یا حادث ہونے سے متعلق ہے۔ وحدت الوجودی فلسفوں نے اسی (PARADOX) کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ عالم قدیم ہو تو وہ خدا ہو جاتا ہے۔ عالم حادث ہو تو یہ سوال ہے کہ تخلیقِ کائنات سے پہلے خدا کا کیا کام تھا؟ افلاطون مادی دنیا کو اعیان کی پرچھائیاں قرار دیتا ہے۔

د : چوتھا بنیادی تصور یہ ہے کہ جب حقیقی وجود واحد ہے تو کثرت قیاسی اور نظری ہے، اسکا حقیقی وجود

نہیں، اسی لئے شر دھوکا ہے اور وجود نہیں رکھتا، جو عقلی تحلیل و تجزیہ کی تقسیم اور تضاد کے عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ متصوفانہ فکر کا منفی پہلو ہے۔

اس پوری فکر کا ارتقاء چار مراحل میں ہوا ہے کم و بیش ارتقاء کے یہی مدارج ہر مذہب کے فلسفے میں ملتے ہیں۔ ہندومت، بدھ مت، ایرانی تصوّف۔ چینی تصوّف (TAOISM) یہودیت، عیسائیت اور اسلام ان تمام مذاہب نے الہامی کتابوں کی تعلیمات کی روح اور دینیاتی نظام میں انہی خطوط پر ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان مراحل کی تفصیل آلڈس ہکسلے (ALDOUS HUXLEY) نے بھگوت گیتا کے مقدمے میں اس طرح دی ہے: [۱۰]

۱۔ انفرادی اور مادی اشیاء خدا ہی کے مظاہر ہیں۔ خدا ہی میں ان کے وجود کی اصل ہے اور اس کے بغیر یہ معدومات ہیں۔

۲۔ خدا کے متعلق علم عقل سے نہیں بلکہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے۔ وجدان کا علم عالم کو معلوم کا عین بنا دیتا ہے۔

۳۔ انسان کی فطرت میں دوئی ہے۔ انا اور ابدی ذات ۔ انا سے انسان کی شخصیت عبارت ہے ذات کا مرکز روح ہے۔ ہر جسم میں ابدیت کا یہ شرارہ موجود ہے جو اُسے اپنے مبداء سے واصل ہونے پر آمادہ کرتا رہتا ہے یہی وہ آتش شوق ہے جو شمعِ ہستی کو بھڑکا کر ابدی نور کا جز بنانے کی محرک ہوتی ہے۔

۴۔ انسان کی زندگی کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ اس دوئی سے نجات حاصل کرے، مادّے سے آزاد ہو، انا کو فنا کر دے اور اپنی ذات کو وجودِ حقیقی (خدا) میں ضم کر دے۔

تصوّف کی یہ عام فکر ہے جسکے لئے سریت یا باطنیت کی اصطلاحات اسکے عمومی کردار کو اسلامی تصوّف کے خصوصی کردار سے مختلف کرنے کے لئے وضع کی گئی ہیں۔ تصوف کی فکر کے ان عناصر کا موازنہ اگر

---

10. BHAGVAD GITA, TRANSLATED BY SWAMI PRABHAVANANDA & CHIRTOPHER ISHERWOOD, INTRODUCTION BY ALDOUS HUXLEY P. 22.

اسلام کے بنیادی عقائد اور تصورِ توحید سے کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ مسلمان صوفیا نے انھیں اس لئے نہیں اپنایا کہ وہ اسلامی عقائد سے انحراف کر کے کوئی غیر اسلامی نظام فکر مرتب کرنا چاہتے تھے۔ بلکہ ان عناصر میں خود اسلامی فکر میں جذب ہونے اور ان سے ہم آہنگ ہونے کی اہمیت تھی۔ ان غیر اسلامی تصورات کے اثر سے جن صوفیار کے ذہن آزاد تھے، راسخ العقیدگی کے باوجود انھوں نے خود اپنی ذاتی فکر سے ان کی روح تک پہلے ہی رسائی حاصل کرلی تھی۔ اس سلسلے میں قرونِ اولیٰ کے صوفیار کا ذکر کیا جاسکتا ہے، شیخ اکبر ابن عربی نے اسلام میں موجود مگر منتشر عناصر کو ربط و تنظیم دے کر تصوف کا وہ باضابطہ نظریہ پیش کیا جو وحدت الوجود کہلاتا ہے۔ دراصل وحدت الوجود کا نظریہ سارے مذاہبِ عالم میں کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ اسلام سامی مذاہب کے سلسلے کی آخری اور سب سے ترقی یافتہ کڑی ہونے کی وجہ سے سامی تصورات کا وارث تھا۔ اس نے منسوخ مذاہب و عقائد کے ان عناصر کو اسلامی تصورات کے مطابق ڈھالا جو تصورِ توحید کے مغایر نہیں تھے۔

اسلامی تصوف کی نظریاتی بنیاد وحدت الوجود ہی پر ہے۔ وحدت الوجود کی تردید کرنے والے اسلامی نظریات جیسے وحدت الشہود (شیخ احمد سرہندی کا نظریہ) بھی ایک معنی میں وحدت الوجود ہی کی توسیع ہیں۔ یہی سبب ہے کہ شاہ ولی اللہ خواجہ میر درد اور دوسرے اکابر صوفیا نے ان کو مخالف نظریات نہیں مانا۔ بلکہ اصطلاحی اختلاف مان کر ان میں تطبیق کی کوشش کی۔

غیر اسلامی عقائد و تصورات میں وحدت الوجودی فکر کے عناصر کا تجزیہ اس دعوے کو حق بجانب ثابت کرنے میں مدد دے گا۔ اس لئے اب ہم ان ماخذوں کے نظریات سے بحث کریں گے جنھیں مستشرقین مماثلت کی بنیاد پر اسلامی تصوف کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔

۴۔ ہندوی فلسفۂ وجود

ہندوستانی فلسفے کے نو[9] اہم اسکول ہیں، جن میں سے تین ویدوں کو سند نہیں مانتے۔ اسلئے یہ ناستک فلسفے کہلاتے ہیں۔ یہ ہیں چارواکا (CHARVAKA) جین مت اور بدھ مت۔ جین مت اور بدھ مت اصلاحی اور اخلاقی فلسفے ہیں۔ جن میں ابتداً خدا کا کوئی تصور نہ تھا۔ مگر انھیں بھی، خصوصاً بدھ مت کو ویدانت (فلسفۂ

اپنشد) ہی کی متصوفانہ اور اخلاقی تعلیمات کا نچوڑ سمجھا جاتا ہے۔ باقی چھ ہندوستانی مکاتیبِ فلسفہ میں سے سانکھیا، یوگا، نیایا، دیے شیشکا نے ویدوں کو سند ماننے کے باوجود آزادانہ طور پر فکر کی روایت ڈالی۔ آخری دو مکاتیب ویدوں اور اُپنشدوں کی تعلیمات ہی کی فلسفیانہ تعبیر ہیں۔ ویدوں کی تعلیمات کے ظاہری پہلو کی تعبیر ممامسا (MIMAMSA) میں ملتی ہے۔ اور باطنی تعلیم کی فلسفیانہ تعبیر ویدانت (VEDANT) میں ملتی ہے۔ ویدانت کا اصل مصدر اُپنشد ہیں۔ جو ویدوں ہی کے ضمیمے سمجھے جاتے ہیں۔ قدیم سنسکرت ادب کی رزمیہ نظم مہابھارت کا ایک حصّہ بھگوت گیتا ہندو دھرم کی متصوفانہ فکر کا نچوڑ مانی جاتی ہے۔ ان تمام مکاتیبِ فکر میں ویدانت ہی متصوفانہ فکر کو منظم صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس کے باوجود علمائے فلسفہ کی رائے میں چند ایسے بنیادی تصورات ہیں جو تمام آستک (ویدوں کو سند ماننے والے) مکاتیب میں ہی نہیں بلکہ بدھ مت اور جین مت میں بھی مشترک ہیں۔

پہلی اہم خصوصیت تو یہ ہے کہ ہندوستان میں مغرب کی طرح فلسفہ کسی ایک طبقے کی ذہنی مصروفیت کا ذریعہ نہیں تھا بلکہ عام لوگوں کی زندگی اور مذہبی اعتقادات کا لازمی جُز تھا۔ لوگ زندگی میں فلسفوں کو برتتے تھے۔ اور فلسفے زندگی کے سانچوں میں ڈھلتے، بنتے اور سنورتے تھے۔ اسی لئے قدیم ادب بھی فلسفے ہی کا دوسرا طرزِ اظہار ہے۔ جب زندگی اور فلسفے کا اتنا گہرا رشتہ ہو تو ادب میں اس رجحان کا غالب عنصر کی حیثیت سے آنا لازمی تھا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ تمام فلسفے ویدوں ہی سے شروع ہوتے تھے یا تو ویدک تعلیمات کو قبول کرکے، یا اُن کی تردید کرکے، دونوں صورتوں میں ویدوں کی اہمیت بہرحال تسلیم کی جاتی ہے۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اخلاقی اور روحانی نقطۂ نظر تمام فلسفوں میں مشترک ہے اس کا سبب یہ ہے کہ فلسفے کا محرک عملی زندگی ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ فلسفہ کائنات کو سمجھنے کی روحانی بے چینی سے عبارت رہا ہے، غیرمذہبی فلسفوں نے بھی تمام کائنات میں ایک اخلاقی نظام اور اس کے قوانین کی کارفرمائی کو مانا ہے اور کرم (KARMA) پر زور دیا ہے۔ اخلاقی عمل ہی نجات کا ذریعہ ہے، کیونکہ تمام کے تمام اسکول علت و معلول کے قانون کو قطعی طور پر تسلیم کرتے ہیں، روحانی نظام اور مادی نظام دونوں کی بنیاد اسی قانون پر ہے۔ اس قانون کو ماننے ہی کا نتیجہ یہ ہے کہ کائنات یا جسمانی زندگی اگلے عوالم کی زندگی کی علت بنتی ہے، اور دوسری زندگیوں کا تعین کرم پر ہی منحصر ٹھہراتی ہے۔ کرم کے ساتھ

ہی مراقبہ اور غور و فکر کو بھی نجات کا ذریعہ سمجھا گیا ہے ۔ کیونکہ اس طرح صداقت کا آخری اور انتہائی علم حاصل ہوتا ہے ۔ بدھ مت اور جین مت نے بھی خدا کو نہ ماننے کے باوجود اخلاقی زندگی کی تکمیل کے لئے گیان مارگ کو اتنی ہی اہمیت دی ہے جتنی ویدانت کے متصوفانہ مسلک میں دی گئی ہے ۔ اسی بنا پر جہالت تمام دکھوں اور برائیوں کی جڑ ہے ، اور اپنے نفس پر قابو پانا تمام نیکیوں کی کلید ، اسی صورت میں نجات کا امکان ہے نجات کا تصور بھی ہر فلسفے نے پیش کیا ہے ۔

ان تمام نظام ہائے فکر میں ویدانت ہی نے متصوفانہ فکر کو منظم صورت دی ، ویدانت کی بھی تین مختلف تعبیریں ہیں ۔ سب سے پہلے بدرانیا نے اپنشد کی تعلیمات کو منضبط کیا ۔ بعد کے دور میں شنکر آچاریہ اور رامانج نے اس کی نئی تعبیریں کیں ، خود ویدوں میں بہت سے خداؤں کو ماننے کے ساتھ ہی ان سب کی ایک اصل کا بھی ذکر ہے جو تمام وجود کو ایک ہی حقیقت قرار دیتا ہے ، خدا کا یہ تصور ماورائی بھی ہے اور اسی کے ساتھ ارضی بھی ، خدا انسانوں کے ساتھ بھی ہے اور ان سے ماورا بھی ، اسی کے ساتھ اس عقیدے کا سراغ بھی ملتا ہے کہ خدا غیر شخصی وجود مطلق ہے ، جہاں خدا کو شخصی وجود بتایا گیا ہے وہاں بھی اس کے ماورائی وجود کی طرف واضح اشارے کئے گئے ہیں ۔ لیکن ویدوں میں یہ فلسفہ سادہ شکل میں ہے اور منطقی دلائل پر قائم نہیں کیا گیا ۔ ویدانت نے ان ہی تصورات کو زیادہ منطقی بنیادوں پر نئی شکل میں پیش کیا ہے ۔ ویدانت کا اصل ماخذ اپنشد ہیں جن کو شوپنہار نے دنیا کے تمام فلسفیانہ نظاموں سے زیادہ مفید اور برتر مانتے ہوئے اپنی زندگی اور فکر کا سہارا مانا ہے اور موت میں بھی تسکین کا ذریعہ سمجھا ہے [11]

برہما سترا میں بدرآیاننda نے جو تصورات پیش کئے ہیں ان کا نچوڑ یہ ہے [12]

ویدک مذہب میں ایک خدا کا تصور زیادہ واضح نہ تھا ۔ عام طور پر بہت سے دیویوں ، دیوتاؤں کی

---

11. J. NEHRU, THE DISCOVERY OF INDIA. P.81

12. An Introduction to Indian philosophy; S. Chatterjee & D. Datta. (University of Calcutta. Fifth Edition 1954) P. 50, 361-368.

پوجا کی جاتی تھی، یہ تصور ضرور تھا کہ تمام کائنات اور دیوتاؤں کی اصل ایک ہی ہے۔ اسی تصور کو اپنشد نے وحدت کی شکل میں ترقی دی اور ایک وجود کو مبداء وجود مانا، جسے ستیہ یا برہمن کہا گیا ہے۔ اس کے تین پہلو ہیں برہما (علم) وشنو (محبت) شیوا (تخلیق یا ارادہ)۔ فطرت بھی اسی ایک وجود حقیقی کا مظہر ہے۔ اور انسانی ارواح (آتما) بھی۔ یہ تمام مظاہر اپنی اصل کی طرف لوٹ کر پھر اسی میں ضم ہو جاتے ہیں۔ ویدانت کے ان عقائد کو برہماسترا میں پیش کیا گیا۔

۱۔ اصلی ایک حقیقت ہے۔ اس کو کہیں برہمن کہا گیا ہے کہیں آتمان، کہیں ستیہ،

انسانی روح میں یہ اصل حقیقت (آتما) موجود ہے۔ یہی حقیقی نفس ہے۔ اس لئے عرفانِ نفس، عرفانِ خدا۔ ان کے لئے آتما اور خدا (برہمن) کے تعلق کا علم اصلی علم ہے۔ یہ علم کثرت میں وحدت کو تلاش کرنے پر منحصر ہے ۳۔ کثرتِ اعتباری ہے۔ مگر یہ سوال حل نہیں ہوتا کہ اگر خدا حقیقی خالق ہے تو کائنات حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اس سوال کا جواب بعد کے فلسفوں نے دینے کی کوشش کی ہے۔

انہی تصورات کی تفصیل بھگوت گیتا میں بھی ملتی ہے یہاں چند مثالوں سے ان اصولوں کو واضح کیا جاتا ہے۔ کرشن ارجن سے کہتے ہیں "میں نہ پیدا ہوں، نہ مر سکتا ہوں، میں پیدا ہوتا نظر آتا ہوں۔ مگر یہ صرف لیلا ہے میں اب بھی اس قوت کا مالک ہوں جو مجھے "خدا" بناتی ہے۔ جب نیکی کمزور پڑ جاتی ہے، شر بڑھ جاتا ہے تو میں خود اپنے کو ایک قالب دیتا ہوں، میں ہر دور میں واپس آتا ہوں تاکہ نیکی دوں اور گناہ و گناہ گار کو ختم کروں۔ جو میرے کام اور میری مقدس پیدائش کا راز جان لیتا ہے، وہ دوبارہ پیدا نہیں ہوتا، وہ مجھ میں مل جاتا ہے"[13]

اس مختصر سے اقتباس میں کئی تصورات ہیں۔ خدا اوتار بن کر خود زمین پر آتا ہے، مگر یہ پیدائش اور دوسری تمام پیدائشیں مایا ہیں، ایک روح بار بار جنم لیتی ہے (تناسخ) اور آخر میں اپنے مبدا میں ضم ہو جاتی ہو (فنا)۔

برہمن کی وہ طاقت جو روح اور مادے کی بنیاد ہے پراکرتی کہلاتی ہے۔ اس کا دوسرا نام مایا ہے۔ خدا پراکرتی سے اپنے کو اوتار کے قالب میں جنم دیتا ہے۔ مگر اب بھی وہ پراکرتی کا مالک ہے۔ وہ کائنات میں اپنے ارادے

---

13. Bhagwad Gita P.50 - 51

سے داخل ہوتا اور اسے چھوڑتا ہے۔ ایشور کے تین پہلو ہیں، برہما (علم) وشنو (عشق) شوا (ارادہ) برہمن وجود بالذات ہے۔ یہ برہمن نہ یہ ہے نہ وہ۔ تمام کائنات کو تحلیل کر دیا جائے تو برہمن رہ جاتا ہے۔ جب برہمن کو کائنات کے رشتے میں دیکھا جائے تو وہ ایشور (شخصی خدا) ہے۔ برہمن خلق و فنا دونوں سے ماورا ہے۔ ایشور خلق و فنا کا ذمہ دار ہے۔ ایشور ہی صفات رکھتا ہے یعنی برہمن ذات کا درجہ ہے اور ایشور صفات کا۔ [14]

ارجن کے ایک سوال کے جواب میں کرشن بتاتے ہیں کہ عقیدے کو تین درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ستوا خدا کے مختلف پہلوؤں کی عبادت کا نام ہے۔ راجاس میں دولت اور طاقت کی پرستش ہے اور تماس مردوں کی روحوں کی پوجا۔ ہر شخص اپنے انفرادی مزاج کے مطابق عبادت کا وہی طریقہ اختیار کرتا ہے جو اس کی فطرت میں ہے [15]

کرشن نے ویدوں پر بھی تنقید کی ہے جب تمام سیلاب آ چکا ہو تو خزانۂ آب فضول ہے۔ جسے عرفان ہو چکا ہو اس کے لئے وید فضول ہیں۔ [16]

اس لئے انھوں نے ویدک عبادتوں پر بھی تنقید کی ہے اور پرستش کے رسمی طریقوں کو فضول کہا ہے جو روح کی بجائے صرف ظاہر پر زور دیتے ہیں۔ کرشن نے عمل پر بھی زور دیا ہے لیکن عمل برائے عمل، اسکے ثمرات سے بے نیازی کے ساتھ)، اور صرف مالکِ حقیقی کو سامنے رکھ کر حقیقی عمل ہے، جو خواہشات کے ترک کا دوسرا نام ہے، کیونکہ خواہشات اصل راہ سے بے راہ کر دیتی ہیں [17]

معرفت ترکِ خواہش کے بعد ہی ممکن ہے جو اسی طرح خواہشات کو بھسم کر دیتی ہے جیسے آگ لکڑی کو، جاہل پھل کے لئے کام کرتا ہے اور عارف پھل پر نظر نہیں رکھتا۔ معرفتِ حقیقی کے لئے روح کا تزکیہ ضروری ہے کیونکہ جس طرح دھواں آگ کو، گرد آئینے کو اور رحم جنین (embryo) کو چھپا لیتا ہے اسیطرح

14. Ibid P. 131-133

15. Ibid P. 117

16. Ibid P. 40

17. Ibid P. 40-43.

ہوس آتما کو دھندلا دیتی ہے۔ عارف اس پر قناعت کرتا ہے جو کچھ اُسے خدا دیتا ہے، وہ درد و مسرت، سود و زیاں سے بے نیاز ہوتا ہے، جب یہ نورِ عرفان حاصل ہو جائے تو اس کا دل برہمن میں دھڑکتا ہے۔ پھر اس کا کوئی عمل شر نہیں رہتا۔ وہ قربانی دے، دیوتاؤں پر پھول چڑھائے، آگ کی پوجا کرے تب بھی وہ برہمن ہے اور جس کی وہ پوجا کرتا ہے وہ بھی برہمن ہے۔ خدا کا یہ علم حقیقی براہِ راست اور مستقل ہے جو پاک کرتا ہے۔ اسرار کی کلید ہے۔ اس معرفت کے بعد جو تزکیۂ روح کے بعد ممکن ہوتی ہے، ہر عمل نیک ہے، کیونکہ اب خدا اور بندے میں دوئی ختم ہو گئی۔ [18]

کرشن نے مراقبہ، مجاہدے اور فکر کے ساتھ عمل پر بھی بہت زور دیا ہے۔ اُن کا یہی فلسفہ ارجن کو آخری فیصلہ کن جنگ میں جب ہر طرف اپنوں ہی اپنوں کو دیکھ کر، تیر کمان پھینکتا دیکھتا ہے تو شر کے خلاف جنگ پر آمادہ کرتا ہے۔ اب عمل خیر کا ذریعہ ہے اور شر خواہ وہ کسی صورت میں ہو، اس کا ختم کرنے والا۔ اقبال نے بھگوت گیتا کے اس فلسفۂ عمل کو پُر زور الفاظ میں سراہا ہے۔

"بنی نوعِ انسان کی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اس سے زندگی کا استحکام ہے۔ ترکِ عمل کے معنی یہ ہیں کہ عمل اور اُسکے نتائج کی پرواہ نہ ہو۔" [19]

اقبال کے خیال میں اس عروسِ معنی کو جو بھگوت گیتا میں بے حجاب ہوئی شنکر نے پھر منطقی حجابوں میں چھپا دیا۔

ویدانت کے جس تصور کو بھگوت گیتا نے شعریت کے لباس میں [؟] برہم ستر انے منطق کی بنیاد پر پیش کیا،

---

18. Ibid P. 48, 49, 52, 53, 79

19. اسرارِ خودی (دیباچہ) اقبال

اس کی بہت سی شرحیں اور تفسیریں ہوئیں۔ لیکن ان شارحین میں شنکر آچاریہ کو یہ اولیت حاصل ہے کہ انھیں کے ذریعہ یہ تصورات تمام ہندوؤں کے عقیدے میں شامل ہوئے، اپنشد ویدوں کے اختتامی حصے ہیں اور ان کی تعداد ۱۰۸ سے ۱۱۲ تک بتائی جاتی ہے۔ شنکر نے ابتدائی دس اپنشدوں کی تفسیر لکھی، اور گیتا کی شرح کی، اپنشدوں کو یوگ وششٹھ کے نام سے دارا شکوہ نے فارسی میں ترجمہ کیا، یہی وہ ترجمہ ہے جس کے ذریعے شوپنہاور اپنشد سے متعارف ہوا، ایک خیال یہ ہے کہ یوگ وششٹھ کے فارسی ترجمے میں دارا شکوہ نے اپنی طرف سے اسلامی تصوف کے نظریات کی آمیزش کر دی ہے۔

شنکر کی تفسیر میں دو نکات پر سارے فلسفے کی بنیاد ہے ؎

۱۔ حقیقت بہ حیثیت فکرِ خالص کے، یہ حقیقت وجودِ مطلق کے عین ہے۔

۲۔ حقیقت بہ حیثیت صورت کے، یہ مایا (ارادہ) ہے۔

اس سے پہلے ہم دیکھ چکے ہیں کہ حقیقی وجود ایک ہے، تمام کائنات، دیوی دیوتا اور انسان اسی کے مختلف مظاہر ہیں۔ شنکر آچاریہ کے سامنے بنیادی مسئلہ یہی تھا کہ وہ تخلیق کو کس طرح کثرت کے تصور کی نفی کے طور پر استعمال کریں۔ اس کے لئے شنکر نے ابتدا یہاں سے کی کہ تخلیق ایک طرح کا طلسمی عمل ہے، جس طرح ہمیں جادوگر آنکھوں کا دھوکا دیتا ہے، اسی طرح یہ کائنات اور اس کی کثرت بھی دھوکا (مایا) ہے شنکر نے مایا کی یہ تشریح کی ہے کہ یہ برہمن کی طاقت ارادی ہے۔ جو حقیقی، قدیم، ابدی، بے شعور اور ابتدائی مادہ ہے جو اس کی ذات میں موجود ہے۔ مایا کا برہمن کی ذات سے الگ کوئی وجود نہیں یہ برہمن کی تخلیقی فعلیت ہے جسے ہم اس سے جدا نہیں کر سکتے، اسی کو پراکرتی کہتے ہیں۔ برہمن سے پہلے درجے میں پانچ عناصر پیدا ہوئے، آکاش، وایو (ہوا) اگنی، اپ (پانی) کشتی (زمین) یہ پانچ عناصر جو غیر مرئی تھے۔ انھوں نے پانچ مادی عناصر کو، جو انھی ناموں کے ہیں، پیدا کیا، ایسے ہر مادی عنصر میں اجزا کی نسبت یہ ہے کہ آدھا اس کا اپنا

؎ اس پورے فلسفے کی تشریح کا ماخذ یہ کتاب ہے۔

An introduction to Indian philosophy P. 50-53, 375-418

متناظر لطیف غیر مرئی عنصر، اور باقی چار لطیف عناصر میں سے ہر ایک کا بلا حصّہ ، انسان کے جسم کا لطیف غیر مرئی حصّہ اسی قسم کے پانچوں عناصر سے بنا ہے اور مادّی جسم مادّی عناصر سے ۔ کائنات کی بے جان اشیاء صرف مادّی عناصر کی مختلف ترتیبوں سے بنی ہیں ، یہ ہے تخلیق یا مایا کی تشریح ۔

جب خارجی دنیا مایا ہے تو کثرت اعتباری ہے ۔ تغیر میں حقیقی وجود غیر متغیر رہتا ہے ۔ جو کچھ تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ غیر حقیقی وجود میں ، اسلئے تغیر بجائے خود غیر حقیقی ہے ، تمام موجودات میں مشترک صرف وجود ہے ، جو خود اپنے آپ پر ظاہر ہوتا (شاعر بالذات) ہے ۔ شعور تمام مظاہر میں کارفرما ہے ۔ کائنات برہمن سے نکلی ہے جو وجودِ مطلق ہے ۔ اسلئے کائنات کی پیدائش صرف ظاہری تغیر ہے حقیقی تغیر نہیں ۔

برہمن اور کائنات کے اس رشتے کو سمجھنے کے دو راستے ہیں ۔ ایک تو تجربی یا عام طریقہ ، دوسرا حقیقی یا ماورائی طریقہ ، پہلے طریقے سے جب ہم برہمن کو کائنات کے تعلق سے دیکھتے ہیں تو وہ ایشور ہے (جو صوفیاء کی اصطلاح میں صفات کا درجہ ہے) اسی صورت میں وہ پیدا کرنے والا ، فنا کرنے والا ، اور تمام مخلوقات میں جاری وساری ہے ۔ اسی طرح اس میں صفات بھی نظر آتی ہیں ۔ اس طریقے سے ہمیں اس کی ذات کا حقیقی علم نہیں ہوتا ، اسی لئے ہم مایا کے جال اور کثرت کے اعتبار میں گرفتار ہوتے ہیں ۔ حقیقی اور ماورائی طریقہ عارف کا طریقہ ہے ، تخلیق اصل ذات نہیں ، صرف صفت ہے ، حقیقی نظر میں برہمن ، کائنات سے ماوراء وجودِ مطلق شعورِ مطلق ہے ، جو لامتناہی ہے ۔ برہمن تجربی نقطۂ نظر ہی سے عبادت کا معروض ہے ، ماورائی نقطۂ نظر سے وہ تمام صفات و تعینات سے عاری و ماوراء ہے کیونکہ صفات اسے محدود کرتی ہیں ، حقیقت میں اس کا کوئی تعیّن نہیں ، مایا صرف نچلی سطح سے نظر آتی ہے ۔

شنکر کا فلسفہ وحدت الوجودی ہے اور ادوئتیا کہلاتا ہے ، ویدانت کی طرح اس میں بھی مانا گیا ہے کہ یہ عرفان بتدریج ہوتا ہے ، اس عرفان کا واحد ذریعہ جہالت کو دور کرنا ہے ۔ تمام مادّی اور دنیادی تعلقات کا ترک ہی نجات کی حقیقی خواہش کی تکمیل کرسکتا ہے ۔ یہ علم مستقل فکر اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے اس کے بعد گرو شاگرد سے کہتا ہے " اب تو برہمن ہے " اسی تجربے کے بعد آتما پکار اٹھتی ہے " میں برہمن ہوں " اب عارف دنیا میں رہ کر بھی دنیا میں نہیں ہے ، مایا اُسے دھوکا نہیں دے سکتی ۔ عارف اس معرفت کے بعد

اپنا جسم چھوڑ دے تو برہمن میں ضم (فنا) ہو جاتا ہے۔

مایا ایک مستقل وجود ہے کیونکہ وہ پراکرتی ہے، اودیا (جہالت) انفرادی سطح پر نفس اور حواس کا نام ہے، اور معروضی سطح پر کائنات یا عالم معروضی، اس طرح مایا کو مستقل وجود بھی مانا گیا ہے جسکی وجہ سے شنکر کے بعد ادویتا میں ایک طرح کی ثنویت بھی پیدا ہو گئی ، برہمن خالص شعور ہے جو آتما (نفس) اور کائنات دونوں کی اصل ہے ۔

شنکر کے فلسفے میں عمل کا وہ تصور نہیں جو گیتا میں ہے. یہاں نجات ترک عمل ہی میں ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں کہ شنکر نے عمل کے تصوّر کی نفی کی ہے۔ شنکر کے یہاں عمل علم کے مطابق زندگی کو ڈھالنے کا نام ہے. کیونکہ اسی طرح حقیقی زندگی یا نجات حاصل ہوتی ہے ۔ مجموعی حیثیت سے یہ تصور اتنا غیر واضح اور مبہم ہے کہ بادی النظر میں ترک عمل ہی کی تعلیم بن جاتا ہے ۔

شنکر کی ادویتا ویدانت اور اسلامی تصوّف میں نظریات کی کئی مشابہتیں ملتی ہیں ۔ منصور کے یہاں حلول تناسخ ہی کی آواز بازگشت معلوم ہوتا ہے شنکر کا عارف کہتا ہے " میں خود برہمن ہوں" منصور کی خطا بھی یہی کلمۂ انانیت تھا شیخ مجدّد کے یہاں کائنات کو ظلّ قرار دینے کا تصور بھی مایا کے تصوّر سے بہت قریب ہے۔ وحدت الوجود میں ظلّ کا کوئی پرتو نہیں، اس لئے وحدت الشہود بذاتِ خود ہندو فلسفہ کے زیرِ اثر نظر آتا ہے ۔

اقبال شنکر کے مقابلے میں رامانج کے قایل ہیں ۔ رامانج کے یہاں ایک طرح کی ثنویت ملتی ہے جو شنکر آچاریہ کے فلسفہ کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہے ۔اسی لحاظ سے رامانج نے شنکر سے اختلاف کیا، وہ کائنات کو بھی حقیقی مانتے ہیں، ادویتا کے دوسرے شارحین بھی عام طور پر ثنویت ہی کی طرف گئے ۔

رامانج نے اپنشد کے نظریۂ تخلیق کی تعبیر نہیں کی بلکہ اسے لفظی معنوں میں قبول کرلیا ۔ برہمن نے دنیا کو حقیقی طور پر خلق کیا ، برہمن میں خود بے شعور مادّہ اور محدود روح بھی مُضمر تھی. رامانج پرانوں اور سمرتی کو بہت قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ اسی لئے وہ ان کے اس تصوّر کو قبول کرتے ہیں کہ پراکرتی ہی نے مادی اشیاء کی تخلیق کی ہے، جو پہلے سے برہمن میں موجود تھیں، پہلے بے شعور مادّہ پراکرتی میں مخفی تھا۔ برہمن نے اس

سے خارجی اشیاء کی کائنات خلق کی۔ رامانج تین ہی ابتدائی عناصر کو مانتے ہیں، آگ، پانی اور زمین۔ انہی سے تین خصوصیات پیدا ہوئیں۔ ستوا، راجاس اور تماس۔ ان ہی عناصر کی مختلف ترکیبوں سے بتدریج نئی نئی صورتیں پیدا ہوئیں۔ رامانج کے یہاں کائنات ایک طرح کی تثلیث کا مظہر ہے۔ رامانج کے نزدیک تخلیق طلسمی تماشا نہیں برہمن کی حیرت ناک قوت تخلیق کا حقیقی عمل ہے۔ کائنات حقیقی ہے اسی لئے ہر علم سچا اور معتبر ہے، کوئی نظری یا علمی فریب نہیں۔

رامانج نے مایا کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے بتایا کہ جہالت کا وجود نہیں، اگر ہے تو کہاں ہے؟ اس کا مبدا کیا ہے؟ اصل میں جہالت (اَوِدّیا) کا تصور چند غلط تصوّرات پر مبنی ہے اگر جہالت برہمن کو چھپا لیتی ہے تو پھر اس میں خود اپنے آپ کو ظاہر کرنے کی صفت کی تردید ہوتی ہے، حالانکہ یہ صفت برہمن میں ہے، جہالت کو ہم حقیقی کہہ سکتے ہیں نہ غیر حقیقی بلکہ یہ ناقابلِ بیان کیفیت ہے، جہالت ایک منفی چیز ہے کوئی مثبت چیز نہیں، کائنات کا وجود حقیقی ہے، مثبت علم ہی کسطرح اس حقیقی وجود کو فنا کر سکتا ہے؟

رامانج کا خدا مطلق حقیقت ہے، جس میں مادّہ اور محدود ارواح (آتما) شامل ہیں، خدا صفات بھی رکھتا ہے کیونکہ اسی طرح اس کا عمل ظاہر ہوتا ہے۔ اپنشد میں صفات کے انکار کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خدا کا کوئی کردار نہیں وہ بے صفت ہے بلکہ یہ دراصل شر کی صفات کا انکار ہے۔ مادّی اشیاء میں تغیر و تبدّل بھی ہوتا ہے جو ان کی حد تک حقیقی ہے۔ جسم پیدا ہوتے، بدلتے اور فنا ہوتے ہیں۔ اشیاء کے فنا ہونے کے بعد برہمن، خالص مادّے اور بے جسم ارواح کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ اس صورت میں خدا پوشیدہ علّت ہے، جب وہ دوبارہ اشیاء کو پیدا کرتا ہے تو وہی ظاہر معلول بھی ہوتا ہے۔

رامانج کے یہاں نفس اور خدا میں عینیت بھی ہے اور غیریت بھی، عینیت اس لحاظ سے کہ نفس کا وجود برہمن ہی سے ہے، غیریت ان معنوں میں کہ خارجی اشیاء اس سے الگ بھی ہیں۔ اپنشد کا یہ کہنا کہ "تو برہمن ہے" یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں "برہمن" خدا ہے جو کائنات کا خالق اور اس میں جاری وساری ہے۔ "تو" انسان کی شکل میں خدا کا وجود ہے۔ یہاں عینیت کا تصوّر یہ ہے کہ خدا چند صفات یا شرائط کے ساتھ اور انسان اپنی چند شرائط یا صفات کے ساتھ ایک ہی ہیں، انسان میں جسم مادّہ ہے

جو تغیر پذیر ہے اور روح غیر مادی، غیر متبدل اور ابدی ہے۔ کرم سے ہر روح جسم سے وابستہ ہے، نجات کے معنی ہیں جسم سے آزادی حاصل کرنا، روح جسم سے اس لئے جڑی رہتی ہے کہ اسے اپنی حقیقت کا علم نہیں، یہ علم حاصل ہوجائے تو وہ جسم سے آزاد ہونا چاہتی ہے، دنیا یا جسم سے تعلق دنیاوی مسرتوں کی بنا پر ہے۔ یہی تعلق تناسخ کا سبب ہے، یہ تعلق حقیقت کے علم، خدا پر مستقل مراقبہ کرنے اور اسکی رضا پر خود کو چھوڑ دینے سے ختم ہوجاتا ہے۔ نجات کے معنی ہیں تناسخ سے نجات، نجات کے بعد یہ خدا کے مثل ہوجاتی ہے مگر خدا کا عین نہیں ہوسکتی کیونکہ محدود روح غیر محدود نہیں بن سکتی۔

رامانج کے نظریے میں خدا ہی حقیقی وجود ہے، اس سے باہر کوئی وجود نہیں، مگر خدا کے اندر ہی دوسری حقیقتیں وجود رکھتی ہیں تخلیق کا عمل اور مخلوقات خدا ہی کی طرح حقیقی ہیں۔ کیونکہ یہ خدا میں مضمر حقیقتوں کا اظہار ہیں[۱۲]

رامانج نے تخلیق کو حقیقی مان کر کائنات کو بھی حقیقی مانا۔ اس طرح ویدانت کی یہ نئی تعبیر اسلام کے نظریۂ تخلیق اور قرآن میں کائنات کے حقیقی ہونے پر زور دینے کے مطابق ہوجاتی ہے اور اپنی روح میں اسلام کے تصورِ توحید سے بہت قریب ہے۔ اختلاف صرف فروعات میں ہے۔ یہی نظریہ بھگتی تحریکوں میں مقبول ہوا۔ بھگتی اور تصوف میں جو مماثلت اور قربت ہے۔ اس کی تفصیل کا یہاں محل نہیں۔ اس طرح اس نظریے پر صوفیا ر کا اثر، اور صوفیاء ہند پر اس نظریے کا اثر پڑنا لازمی تھا۔

بدھ مت نے جو بنیادی طور پر مذہب نہیں تھا کیونکہ اس میں خدا اور روح کے تصورات کا انکار ہے آہستہ آہستہ خدا کو بھی مان لیا، اور گوتم کو بھی اوتار بنا دیا۔ اس لحاظ سے یہ اخلاقی فلسفہ بھی مذہب بن گیا بدھ مت میں ریاضتوں اور تیاگ اور ترکِ عمل پر پہلے ہی زور دیا گیا تھا۔ اب یہی طریقے اصل مذہب سمجھے جانے لگے، مسلمانوں نے بدھ مت کے اثرات بھی قبول کئے ہیں۔ اس طرح ان کی عبادتوں اور ریاضتوں کے مختلف طریقوں، ترکِ خواہش اور ترکِ عمل میں بدھ مت کی متصوفانہ فکر بھی جھلک دکھاتی ہے۔

---

[۱۲] رامانج کے فلسفہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے:

An introduction to Indian philosophy P.53-54, 418-434.

ان ہندوی عناصر کی آمیزش تصوف کے ارتقار کی مختلف منازل پر ہوتی رہی ہے۔

۶۔ ایرانی تصوّرِ وجود

عربوں کے طرزِ زندگی اور اندازِ فکر پر سب سے زیادہ ایران کی تہذیب اور فلسفہ کا اثر پڑا۔ اسلامی کلچر اپنی تہذیبی رنگا رنگی کے ساتھ ایران کے اثر سے ہی شروع ہوتا ہے۔ ایرانیوں نے اسلام قبول کرنے کے بعد اپنے قدیم قومی اور مذہبی تصورات کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اسلامی فکر میں شامل کیا۔ تصوف بھی ایک معنے پر ایرانی اثرات کا عکاس بنا۔ بہت سے صوفیار جو ایرانی النسل تھے، تصوف میں قدیم ایرانی تصورات کی آمیزش کے ذمہ دار ہیں، ان میں سب سے اہم نام شیخ الاشراق کا ہے۔

پروفیسر براؤن نے یہ دعوے کیا ہے کہ اسلام کے فکر کی کائنات ایران کی دین ہے لیکن تصوف کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ ایران کے صوفیار اور صوفی شعرار پر غیر ایرانی افکار نے زیادہ گہرا اثر کیا۔ شاعری میں تصوف کی روایات کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود نے کتنی مختلف زبانوں سے پتی شرح و تفسیر کروائی ہے۔ یہاں ایرانی فکر کے مخصوص ترجمان 'شیخ الاشراق' کے نظریے کا ذکر کافی ہو جن کے فلسفۂ تصوف میں ایرانی عناصر بہت نمایاں ہیں۔ ان ایرانی عناصر کا سُراغ لگانے سے پہلے ضروری ہے کہ ایرانی فلسفے کے بنیادی تصورات اور اُن کے شارحین کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے۔

ایران کے سب سے قدیم اور عظیم مفکر کی حیثیت سے زرتشت کا نام انسانی فکر کی تاریخ میں بہت نمایاں ہے اس کی جامعیت اور ہمہ گیری کا اندازہ یوں ہوسکتا ہے کہ کئی ہزار سال بعد موجودہ عہد میں نطشے نے اسی کو اپنا پیغمبر منتخب کیا، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو زرتشت کا اثر صرف ایرانی فکر تک محدود نہیں۔ زرتشت دینیاتی نقطۂ نظر سے موحّد اور مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے ثنویت پرست تھا۔ اس نے تنازعِ فطرت کی دو متضاد قوتوں کا مبدا ایک ہی ذات، اہورا مزدا کو قرار دیا۔ اس طرح اس نے تمام کائنات کی اصل وحدت کو خدا قرار دے کر خیر کے ساتھ شر کو بھی خدا ہی کی ماہیت کا جزو قرار دیا۔ زنادقہ نے فلسفۂ زرتشت کی تفسیر کرتے ہوئے خیر و شر کو دو الگ اور آزاد حقیقتیں قرار دیا لیکن مجوسیوں نے توام روحوں کی وحدت

ہی پر زور دیا ہے زرتشتی فلسفے کا اثر قدیم یونان کے تفکر پر پڑا ہے۔

زرتشت کی کونیات میں تمام کائنات دو شعبوں میں منقسم ہے۔ حقیقت جو مخلوقاتِ صالحہ کا مجموعہ اور ایک ایسی روح کی تخلیق ~~ضلیت کے لیے ہے~~ جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت جو تمام مخلوقات خبیثہ کا مجموعہ ہے، حقیقت نور ہے اور غیر حقیقت ظلمت۔ وجود کی ایسی صورتیں جو ظلمت کی تخلیقی قوت سے ظہور میں آتی ہیں غیر حقیقی ہیں کیونکہ آخر کار نور ہی فتح مند و غالب رہتا ہے، اس طرح ان کا وجود عارضی ہوتا ہے۔ اشیاء بذاتِ خود نہ خیر ہیں نہ شر۔ وہ خیر یا شر اس لئے ہوتی ہیں کہ خیر یا شر کی قوتوں کی پیداوار ہیں۔

ابن حزم نے ایک مجوسی فرقے کا ذکر کیا ہے۔ جس نے ظلمت کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ نور ہی کی اساسی قوت کے ایک جز کے اخفا کا نام ہے۔ خیر اور شر کی قوتوں کا باہمی تنازعہ ارتقا کی تاریخ ہے۔ اس پیکار میں انسان کو چاہیئے کہ نور کی قوت کا ساتھ دے، یہیں سے زرتشت کی اخلاقیات کا آغاز ہوتا ہے۔

زرتشت کے نزدیک روح مخلوق ہے، خدا کا جز نہیں لیکن یہ شر سے مقابلہ کر کے ابدی حیات حاصل کر سکتی ہے روح میں پانچ ملکات ہیں۔ ضمیر۔ جذبات نفس و ذہن، روح (عقل) فراہشی (ایک حفاظت کرنے والی روح) آخر الذکر تین ملکات بعد میں متحد ہو کر ایک ناقابلِ تحلیل کل بن جاتے ہیں۔ روح کو چار عوالم سے گزرنا پڑتا ہے، اچھے خیالات کا عالم، اچھے الفاظ کا علم، اچھے اعمال کا عالم، ازلی طمانیت کا عالم جہاں روح اپنی انفرادی شخصیت کو گم کئے بغیر نور کی قوت سے متحد ہو جاتی ہے۔

صوفیائے اسلام کے نزدیک بھی روح تین ملکات نفسؔ، قلبؔ اور روحؔ کا مجموعہ ہے، صوفیاء کے نزدیک روح کو اپنے سفر میں پانچ عوالم سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) عالم جسم (ناسوت) (۲) عالم عقل خالص (ملکوت) (۳) عالم قوت (جبروت) (۴) عالم نفی (لاہوت) (۵) عالم سکوت (یاروت)

اسی طرح کا تصور ہندی یوگیوں کے حلول میں بھی ملتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہاں سات عوالم ہیں، مادی جسم کا عالم، نوری جسم کا عالم، قوتِ حیات کا عالم، جذبات کا عالم، فکر کا عالم، نفس کا روحانی عالم، روحِ خالص کا عالم ـــ اب یہ سراغ لگانا مشکل ہے کہ کس نے کس سے یہ تصور مستعار لیا۔

زرتشت کے شارحین میں مانی نے مسئلہ کثرت پر مادی نقطۂ نظر سے بحث کی۔ اس نے دنیا کو

مجموعۂ شر قرار دیا اور احساس سے بچنے کے لئے رہبانیت کا راستہ تجویز کیا۔ مانی نے نور کی قوت کو دس تصورات میں
اور ظلمت کو پانچ ازلی تصورات میں تقسیم کیا۔ ان کے ساتھ ہی ازل سے ارض و مکاں موجود ہیں۔ شر کی قوت بعد
میں ظلمت کے پانچ عناصر کے ارتکاز سے وجود میں آئی۔ ظلمت نے نور پر حملہ کیا، اور یہیں سے جنگ کا آغاز ہوا
مانی کے نزدیک ظلمت بھی حقیقی ہے اور اس میں فعلیت خوابیدہ رہتی ہے۔ مانی کی کونیات میں ویدانت کے اس
تصور سے حیرت ناک مشابہت ہے کہ عالم تین گنوں، ستوا، تماس اور راجاس سے پیدا ہوا ہے۔ مزدک نے
مانی سے اختلاف کرتے ہوئے بتایا کہ خدا ایں احساس ہے جو چار مخصوص قوتوں سے عبارت ہے۔ قوت
امتیازی، حافظہ، فہم اور سعادت۔ ان چار قوتوں کے چار مظاہر ہیں ان ہی سے تمام کائنات بنی اور یہی
کائنات پر حکمرانی کرتے ہیں۔ مزدک نے ایک ہمہ گیر روح کی توجیہ کرتے ہوئے انسانی مساوات کا تصور
پیش کیا اور انفرادی جایداد کی مخالفت کی۔ اسی لئے اسے اشتراکی فلسفی کہا جاتا ہے کیونکہ تقسیم ظلمت
کے دیوتاؤں کی شرارت پر مبنی ہے جو خدا کی کائنات کو تقسیم کرکے لامتناہی تباہی کا منظر بنانا چاہتے ہیں [۳۲]

تصوف میں حقیقت کی توجیہہ تین صورتوں میں کی گئی ہے۔ بحیثیت فکر، بحیثیت جمال، بحیثیت
ارادہ۔ ایران کے ابتدائی صوفیا ابراہیم ادہم، شفیق بلخی وغیرہ نے حقیقت کو ارادے کی صورت میں دیکھا
ابن سینا نے اپنے متصوفانہ فلسفے میں حقیقت کو حسنِ ازلی کا نام دیا ہے اس نظریے کی رُو سے کائنات
حسنِ ازل کی منعکس شبیہہ ہے۔ زرتشتی اثر نے اس نور کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ آتشِ مقدس ہے
جو خدا کے سوا ہر چیز کو جلا دیتی ہے۔ آئینے دو طرح کے ہیں۔ ایک تو فطرت ہے دوسرے انسان، انسان
آئینے میں نورِ مطلق کی تحدید ہو جاتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر وحدت الوجودی نظریے کی بنیاد بن کر اپنی تشریح اس
نقطۂ نظر سے کرتا ہے کیونکہ عکس التباس ہے۔ کائنات، انسان اور خدا میں عینیت ہے، غیریت صرف نظری
یہاں ایرانی فکر کے ساتھ نوفلاطونی اثر بھی شریک ہو گیا ہے۔

تصوف کا تیسرا مکتب حقیقت کو نور سمجھتا ہے، اسکی رُو سے نور کی ماہیت ہی یہی ہے کہ وہ دوسروں
کو منور کرے۔ اس مکتب کی مابعد الطبیعیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک ایرانی ہے، دوسرا مسیحیت کے زیر

---

[۳۲] یہ تمام تفصیلات اقبال کے فلسفۂ عجم ص ۲۲ تا ص ۴۳ سے ماخوذ ہیں۔

ہے۔ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ حقیقت میں خود ایک تفریقی قوت موجود ہے۔ حقیقت کو نور کی حیثیت سے سمجھنے اور سمجھانے کی سب سے پہلی اور فلسفیانہ کوشش اسلام میں شیخ شہاب الدین مقتول صاحب حکمت الاشراق نے کی ہے۔[۳۲]

شیخ الاشراق کے نزدیک ذوق (اشیاء کے جوہر کا پُر اسرار ادراک) ہی کے ذریعے عائنہ باطنی حقیقت کا عرفان حاصل کرسکتا ہے۔ عقل تنہا ادراک کے قابل نہیں۔ تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نورِ قاہر ہے۔ یہ نورِ مطلق ہے جس کی ماہیت میں مستمر تجلی داخل ہے۔ نور کی ماہیت ظہور ہے۔ ظہور نور کی علیحدہ صفت نہیں بلکہ اسی میں شامل ہے اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قایم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔ ظلمت کوئی آزاد قائم بالذات شئے نہیں۔ ظلمت عدم ہے۔ نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی مضمر ہے، جو ظلمت ہے۔ نور کی تجلیات بے شمار ہیں۔ زیادہ منور تجلیات دوسری تجلیات کا باعث ہیں۔ نورِ مطلق سے نورِ اولیٰ نکلا جو ظہور کا سبب ہے، نورِ اولےٰ سے نورِ مجرد (انفرادی و کلّی عقل) متجلّی ہوئی۔ یہ بے صورت ہے۔ نورِ مجرد خود کو اپنے ذریعے سے جانتا ہے۔ شعور یا علمِ ذات نورِ مجرد کا جوہر ہے۔ دوسری تجلّی نورِ عارضی (صفت) ہے جسکی ایک صورت ہوتی ہے۔ اسکی تجلیات بغیر کسی دوسری شئے کی مدد کے قائم نہیں رہتیں۔ نورِ مجرد نورِ عارضی کی علّت ہے۔ نورِ عارضی ممکن الوجود ہے، اسی لئے اس کی نفی بھی ہوسکتی ہے۔ اور اسکو اجسام سے علیحدہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح شیخ الاشراق ارسطو کے مادہ اولےٰ کو جو قدیم ہے نہیں مانتے۔ ظلمت معروضِ نور ہے۔ وہ اشیاء جو غیر نور ہیں مستقل وجود نہیں۔ مادی جسم ظلمت اور نا معلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے جسے نورِ مجرد منور کر دیتا ہے۔ ظلمت کی صورتوں کی کثرت کی علّت بھی نورِ مجرد ہے۔

شیخ الاشراق نے تمام کائنات کو دوائرِ وجود کے مستمر سلسلے کا نام دیا ہے۔ یہ دائرے مبداءِ نور سے قریب و دور ہیں، یہ دوائر اور ان کے موجودات غیر محدود تجلیات سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ نورِ اولےٰ کے تین عالم ہیں۔ عالمِ عقول (مبداءِ افلاک) عالمِ روح، عالمِ صورت، عالمِ صورت کے دو عوالم ہیں۔ عالمِ صورت

---

[۳۲] فلسفۂ عجم۔ اقبال ص ۱۰۴

مثالی اور عالم صورتِ مادی، عالم صورتِ مثالی عالم افلاک کی اور عالم صورت مادی عالم عناصر کی علت ہے۔ عالم صورتِ مادی سے عناصرِ بسیط اور عناصرِ مرکب پیدا ہوئے۔ عناصرِ مرکب کے تین عوالم ہیں، اقلیم جمادات، اقلیم نباتات، اقلیم حیوانات۔

شیخ الاشراق کے اس فلسفے نے وحدت الوجود ہی کو ایک نئی شکل دی۔ یہ وحدت الوجود کی ایرانی توجیہ ہے۔ درؔد نے، اوران سے پہلے غزالی نے کائنات کی نور ہی کی اصطلاحوں میں تشریح کی ہے۔ درؔد کے تصوّف میں خدا کو نور ہی کا نام دیا گیا ہے جسکے لئے انھوں نے قرآن کی اس آیت کو بنیاد بنایا ہے "اللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"۔ ـــــ نور ہی کی اصطلاحوں میں انھوں نے بھی مراتب وجود کی تشریح کی ہے، اس لحاظ سے درؔد اور شیخ الاشراق کی مابعد الطبیعیات اور کونیات میں بڑی مماثلت ہے۔

دوسرے عجمی مفکر عبدالکریم الجیلی نے حقیقت کو فکرِ خالص کی اصطلاحوں میں بیان کیا ہے۔ حقیقت کی اصل فکر کو قرار دینا ہندو تصوّف (ویدانت) کی انفرادی خصوصیت ہے۔ دراصل الجیلی نے ابن عربی کے نظریے کی شرح دوسری اصطلاحات میں کی ہے۔

۷۔ نوفلاطونیت

اسلامی تصوف پر سب سے نمایاں اثر نوفلاطونیت کا پڑا۔ فلاطونیت کا تصوّف مذہبی نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے۔ لیکن دوسرے فلسفیانہ نظاموں کی طرح یہ بھی جلد ہی دینیاتی نظام بنا دیا گیا۔ نوفلاطونیت میں یہودی اور عیسائی ذہن دونوں کے عناصر شامل ہوگئے۔ اور اس کا اثر اسلامی دنیا پر دو جہتوں سے مترتب ہوا۔ ایک تو فلسفہ کے ذریعے، کیونکہ یونان کا جتنا فلسفہ افلاطون اور ارسطو کے نام سے مسلمانوں تک پہنچا وہ نوفلاطونیت کے رنگ میں ڈوب کر نکلا تھا۔ دوسرا اثر عیسائی راہبوں کے طرزِ فکر اور طرزِ زندگی کے ذریعہ پہنچا۔ عیسائی تصوّف خود نوفلاطونیت ہی کی ارتقائی شکل ہے۔

نوفلاطونی تصوف کا مبدا ارسطو کی تھیالوجی ہے۔ جو دراصل فلاطینوس (Plotinus) کی Enneads کی آخری تین کتابوں کا ترجمہ ہے، اس کتاب کو کندی اور فارابی اور دوسرے اکثر فلاسفہ و متصوفین نے اہم

کی تصنیف مانا۔ اور چونکہ فلاطینوس کے یہاں مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی فکر میں ایسے عناصر ہیں جو اسلام سے مماثلت رکھتے ہیں اسی لئے ارسطو کو اسلامی تعلیمات کی عقلی توجیہ کے لئے حرفِ آخر مان لیا گیا ۲۴

تیسری صدی عیسوی میں نوفلاطونیت کی ابتداء ہوئی ہے۔ گبن نے تاریخ زوال روم میں لکھا کہ یہ گہرے تفکر کے شارحین تھے جنھوں نے فکر کو سماجی اور سیاسی پہلوؤں سے مربوط کرنے کی بجائے محض مابعد الطبیعیاتی مسائل پر غور کیا اور نادیدہ و نارسا دنیاؤں کے اسرار و رموز کو ہی منکشف کرنے کی کوشش کی۔ سکندر کے بعد قدیم شہری زندگی سے عدم دلچسپی بڑھنے کے ساتھ ساتھ ذہنی افق وسیع ہو چلا تھا یہودی، نوفلاطونی، فایلو (PHILO) نے وحدیت کے تصور کی طرف بڑھتے ہوئے رجحان کی ترجمانی کی۔ اس دور تک نہ صرف یونانی فلاسفر ایک خدا کے تصور تک پہنچ چکے تھے بلکہ بنی اسرائیل کے مذاہب یہودیت اور عیسائیت نے بھی اس تصور کی تبلیغ کی تھی جو اپنی مابعد الطبیعیاتی فکر میں خالص موحّد تو نہیں رہے مگر ان کے متفوقین کا رجحان اسی طرف تھا۔ نوفلاطونیت اپنی اجزائے ترکیبی سے اپنی عمارت تعمیر کرتی ہے۔ اس کے بعد سے غناسطی (Gnostic) فرقوں میں بھی خدا کو تمام کائنات کی علت ماننے کا تصور عام ہوتا گیا۔ اسی زمانے میں اسکندر افرودیسیس نے ارسطو کی کتابوں کی نئے رنگ میں شرح کر کے معانی کو توسیع دی۔ اسکندر افرودیسیس نے ارسطو کی تعلیمات کی نفسیاتی تشریح کی۔ اس نے روح اور اس کے ملکات پر بطور خاص توجہ کی۔ یہ کوشش ظاہر کرتی ہے کہ اس دور میں عام رجحان یہ تھا کہ یونانی فلاسفہ کا رشتہ بھی کسی نہ کسی طرح توریت اور انجیل کی تعلیمات سے ملا دیا جائے ۲۵

نوفلاطونیت کا بانی امونیئس سکاس (Ammonius Saccas) ہے لیکن اسکی اصل شکل فلاطینوس کی مرہون ہے جس کا انتقال ۲۷۰ء میں ہوا۔ اس کی چوّن تصانیف کو اس کے شاگرد فارفریوس نے نو نو تصانیف کی چھ جلدوں میں Enneads کے نام سے شروع کیا۔ اسی سلسلے کی آخری تین کتابیں ارسطو کی تھیالوجی کے نام سے

---

۲۴ تاریخ فلسفۂ اسلام: ڈی بوئر، ص ۳۲-۳۴، ۱۲۵
Arabic thought and its place in history: O'Leary P.38, 136, 137, 138, 147
۲۵ تاریخ فلسفۂ اسلام: ڈی بوئر، ص ۱۴۱-۱۴۲
Arabic thought and its place in history: O'Leary P. 10-18

اسلامی دنیا میں روشناس ہوئیں۔ اس فلسفے کا اساسی خیال اشراقی وحدۃ الوجود ہے۔ جس کے نزدیک کائنات حیاتِ الٰہی کے لبریز ہو کر چھلکنے کا نتیجہ ہے۔ اور ہستی کی غایت الغایات دوبارہ خدا میں جذب ہو جانا ہے۔ اس عمل کی منزلیں حیات کی سطح پر تین ہیں: روحانیت، حیوانیت، جسمانیت۔ جذب و فنا ہو سکنے کی بھی تین منزلیں ہیں: حسی ادراک، استدلال اور وجدان۔

خدا تمام کائنات کا مبدا ہے جو وجود اور حقیقت کے دائروں سے بھی ماورا ہے۔ اسی لئے ہم ان کا اطلاق بھی اس پر نہیں کر سکتے کیونکہ وہ ہمارے خیال سے بھی ماورا ہے۔ وہ لا محدود ہے اور ایک ہے۔ یہ وحدت عددی بھی نہیں بلکہ کیفی ہے۔ خدا قوتِ فاعلہ ہے۔ خدا اور مادہ دو ترکیبی مبدے ہیں۔ مادہ وہ مبدا ہے جس میں ہر شے کا انفعال ہوتا ہے جس سے ہر شے بن سکتی ہے اور جس میں لامحدود تبدیلی ممکن ہے۔ لیکن فلاطینوس مادے کو بھی آخری تحلیل میں خدا ہی میں ضم کر دیتا ہے۔ جیسے صوت، وحدت یا خدا کہا جا سکتا ہے یہ اکائی کی طرح قابلِ تقسیم نہیں۔ اس سے تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوتی۔ وہ حسن کا سرچشمہ ہے مگر خود حسین نہیں تمام صورتوں کا مصدر ہے مگر خود کی کوئی صورت نہیں۔ وہ خالص فکر ہے جس سے ہر جوہری یا مادی فکر پیدا ہوتی ہے۔ وہ خالص نور ہے جس میں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں۔ اسی لئے ہم اسے اشیاء سے تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ

۲ نیکی کا مبدا اور برترین خیر ہے۔ وہ نیکی، حسن اور عقل رکھنے والی ذات نہیں بلکہ بذات خود نیکی، حسن اور عقل ہے اس میں شعورِ ذات بھی نہیں کیونکہ اسکی ضرورت نہیں ہے [illegible] کو صفات کی کیا ضرورت وہ شعور و عدم شعور دونوں سے بلند ہے۔ انسانی معنوں میں اس میں ارادہ بھی نہیں کیونکہ اسے اپنے سوا کسی کی احتیاج بھی نہیں، نہ وہ ارواح کی طرح صاحبِ اختیار ہے نہ اجسام کی طرح مجبور۔ کسی طرح فلاطینوس خدا پر صفات کے اطلاق کے لئے تیار نہیں کیونکہ اس طرح وہ دوسری اشیاء سے مشابہ اور ان کی طرح محدود ہو جاتا ہے۔ وہ [illegible] سے بھی ماورا ہے، وہ مکمل تجرید ہے۔ اسی لئے اس پر غور کرتے وقت تمام تعلقات کی تجرید کرنی ہوگی یہی

۳ خاص توجہ یا عبادت ہے۔ فکر یا الفاظ میں خدا متعین ہو جاتا ہے اسلئے یہ اس تک پہنچا بھی نہیں سکتے۔ افلاطون کا خدا وجود سے برتر تھا مگر تصور سے برتر نہیں، نو فلاطونیت کا خدا تصور سے بھی ماورا ہے۔ روحِ انسانی ہمہ گیر خلق سے متحد ہو سکتی ہے۔ فکر حریمِ ذات میں داخل نہیں ہو سکتی مگر چوکھٹ تک تو پہنچا سکتی ہے۔

دنیا ہستی مطلق سے اس طرح نکلتی ہے جیسے سورج سے روشنی یا آگ سے گرمی۔ اس لئے فلاطینوس کے یہاں تخلیق کی بجائے اشراق (Emanation) کی اصطلاح ملتی ہے۔ تمام اشیاء اسی سے نکلتی اور اسی کی طرف واپس جاتی ہیں۔ ہر شخص اپنے طریقے سے ہستی مطلق کا طالب ہے۔ فکر اور عمل دونوں کا محرک یہی طلب ہے۔ فکر سیدھا راستہ ہے اور عمل فکر سے دور لے جانے کی وجہ سے پیچیدہ راستہ ہے۔ فکر ہی زندگی ہے۔ یہ حیوانات کی طرح جمادات و نباتات میں بھی موجود ہے۔ آخر میں تمام زندگی فکر میں تحویل ہو سکتی ہے۔ [۲۶]

ہستی کے تین مراتب ہیں (۱) عقل، یہ ذاتِ الٰہی کا پہلا اشراق ہے، اسی سے دوسری اشیاء نکلی ہیں یہ کائنات میں اعلیٰ ترین ہے، دوسرے اشراقات بتدریج ناقص ہوتے جاتے ہیں۔ تکوین تنزل کا عمل ہے۔ عقل میں وحدتِ مطلقہ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے، عقلِ خالص اور دنیائے معقول، لیکن ابھی فکر کرنے والی عقل اور اسکے معروضات زمان و مکاں میں الگ نہیں ہوئے۔ یہ عقل ہی میں بالقوہ موجود ہیں۔ اشراق بھی خدا کی طرح ناقابلِ تشریح ہے تصورات کی بھی دو قسمیں ہیں جو عقل کی بالقوہ معروض ہیں۔ عام صورتیں، اور انفرادی ہستیوں کے اعیان، یعنی کلیات اور جزئیات۔ (۲) روح عقل کے اشراق سے پیدا ہوتی ہے جو اسی کے مانند ہے مگر اس سے کمتر وجود ہے۔ روح عقل کے ماتحت ہے اسی لئے اس کی طرف جانے میں اسی طرح کوشاں ہے جس طرح خود عقل خدا کی طرف جاتی ہیں۔ تمام انفرادی روحوں کی تہ میں ایک ہی روح ہے جو لامحدود صورتوں میں خود کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ روح روحِ کائنات ہے۔ روح بھی عقل کی طرح ایک طرف خود اپنے باطن کو دیکھتی ہے دوسری طرف جسم کو پیدا کرتی ہے۔ جو اس سے کم درجے کا اشراق ہے۔ (۳) جسم میں بھی ہستیٔ مطلق کا رنگ موجود ہے۔ عقل میں خدا کے تصورات ہیں، روح میں مفہومات اور جسم میں صورتیں۔ صورتیں جسم کے لئے ویسی ہی ہیں جیسے روح کے لئے ادراکات اور عقل کے لئے تصورات۔ اجسام کی صورتیں ان کی ہستی اور حقیقت کی نمایندہ ہیں، مادہ، حقیقت سے ان کی دوری ظاہر کرتا ہے، جسمانی کائنات ہستی اور نیستی کے درمیان ہے اسکی ہر چیز میں دائمی تغیر ہے۔

---

[۲۶] تاریخ فلسفہ، ویبر ص ۱۴۳ تا ۱۴۷

عالمِ اجسام کے بعد خالص مادہ یا عدم کا درجہ ہے جو ایک تاریک اور عمیق قعرِ ظلمت ہے۔ مادہ جسم نہیں کیونکہ جسم تو مادہ اور صورت سے مل کر بنتا ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک مادہ ہی کثرت، شر اور قبیح ہے۔ مگر مادہ ا بدی ناموجود نہیں۔ مادہ نفس میں بھی موجود ہے کیونکہ نفس میں تصورات کثرت سے ہیں۔ اگر عقل کی اصل بنیاد میں یہ کثرت نہ ہو تو عقل خدا کی وحدتِ مطلقہ میں گم ہوجائے۔ افلاطون، ارسطو اور فلاطینوس کا مادہ مادّ والوں کا مادّہ نہیں بلکہ شیلنگ اور شوپنہایر کا ارادہ ہے جو جسمانیت کا مبدا ہے۔ حقیقت میں یہ خود غیر جسمانی فلاطینوس مادّے کو تصورات سے پرے فوق العقل عالم میں جگہ دیتا ہے۔ فلاطینوس ثنویت سے چھٹکارا پانے کے لئے فوق العقل مادّہ یا اجسام کی علّتِ اولیٰ کو عینِ خدا مان لیتا ہے۔ اس تعلق کی توجیہ بھی نوفلاطونیت میں ایک سربستہ راز ہے۔

نوفلاطونیت کے نزدیک تین قسم کی روحیں ہیں، الٰہی روحیں عقل اور خدا کے لئے زندگی بسر کرتی ہیں وہ روحیں جو نفس اور جسم یا زمین وآسمان کے درمیان ہیں۔ جن میں کچھ نیکی ہے کچھ بدی، وہ روحیں جو مادّے میں ادنےٰ درجے کے اجسام میں ہیں۔ انسانی روحیں پہلے آسمانی روحیں تھیں، اجسام اختیار کرنے کے بعد وہ اپنی اصل سے دور ہوگئیں مگر ان کی توجہ اب بھی اپنے مبدا کی طرف ہے [۲۷]

جبر و اختیار کے مسئلے میں فلاطینوس اور ابن عربی متفق نظر آتے ہیں، فلاطینوس کی رائے میں جسم خاکی کو اختیار کرنا ایک ایسا تنزل ہے جس کے لئے ہماری موجودہ زندگی کی مصیبتیں واجبی سزا ہیں کیونکہ ہمیں کسی خارجی طاقت نے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا۔ یہ ہمارا اختیاری فعل ہے۔ ہماری اپنی فطرت نے ہمیں ایسا کرنے پر مجبور کیا۔ یہ ہمارا اختیاری فعل ہے۔ مجبوری صرف ہماری فطرت کی طرف سے عائد کی گئی ہے۔ ہر انسان خود اپنی تقدیر کا معین کرنے والا ہے۔ اور ہر شخص کی تقدیر اسکی فطرت پر منحصر ہے۔ انتخاب ہمارا اختیاری عمل ہے۔ اسی لئے اپنی تقدیر کو منتخب کر لیتے ہیں اور دوسری کسی تقدیر کی آرزو نہیں کرتے۔ اسی بات کو ابن عربی نے یوں کہا ہے کہ ہمارے عین نے اپنی لسانِ استعداد سے جو مانگا اُسے وہ ملا۔ ابن عربی نے جبر اور اختیار کی درمیانی

33516

[۲۷] ایضاً۔ ص ۱۴۸ تا ۱۵۲

عینیات کی ۔ اگرچہ یہ اسلامی تعلیم ہے جو امام موسیٰ رضا اور امام جعفر صادق کے یہاں بھی ملتی ہے مگر اس کی جس طور پر ابن عربی نے تشریح کی ہے وہ نوفلاطونیت ہی کی رہین نظر آتی ہے ۔

فلاطینوس جسمانی زندگی کو صرف اضافی بدقسمتی سمجھتا ہے کیونکہ یہ رحمت بھی ہے ، اسی طرح وہ نیکی اور بدی میں شناخت کرتی اور نیکی کی راہ اختیار کرکے آسمان کی طرف صعود کرجاتی ہے اور اس مقصد کے لئے اپنی مخفی قوتوں کو بروئے کار لاتی ہے اسی طرح وہ کارنامے وجود میں آتے ہیں جو بغیر جسم کے منصۂ شہود میں نہ آتے [۲۸] اس طرح شنکر آچاریہ کے ترکِ عمل کے مقابلہ میں نوفلاطونیت عمل کی رُوح سے زیادہ قریب ہوجاتی ہے ۔

خدا تک پہنچنے کی تین راہیں ہیں ، موسیقی یا فنونِ لطیفہ [۱] ، عشق [۲] اور فلسفہ [۳] ۔ ایک ہی راستے کی یہ تینوں منزلیں ہیں ، اہلِ فن تصور کو اس کے محسوس ظہور میں تلاش کرتے ہیں ، عاشق روحِ انسانی میں ڈھونڈتا ہے فلسفی اُسے بے آمیزش خالص حالت میں پاتا ہے جو شخص مراقبے کی لذت سے آشنا ہو وہ فن اور عشق دونوں سے قطع نظر کرلیتا ہے [۲۹]

چوتھی صدی میں اسی نظام کو فارفریوس (Porphyry) نے ارسطو کی تعلیمات سے پھر ہم آہنگ کیا ، اس کے بعد جیمبلیکس (Jamblichus) نے نوفلاطونیت کو بیگن دینیات کی بنیاد بنایا جسے پراکلس (Proklus) نے پانچویں صدی میں زیادہ مربوط دینیاتی شکل دی ۔ اس زمانے تک نوفلاطونیت میں ایک طرح کی تثلیث پیدا ہوگئی ۔ جو ہستی لامحدود ، زندگی اور عقل کو ایک ہی وحدت کے تین اجزا قرار دیتی ہے ۔ [۳۰]

۸ ۔ عیسائیت

نوفلاطونیت کا آغاز وارتقاء عیسائیت کے ساتھ ساتھ ہوا ہے جس کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یونانی

---

[۲۸] ایضاً ص ۱۵۳ ۔ ۱۵۴

[۲۹] ایضاً ص ۱۵۳

[۳۰] ایضاً ص ۱۸۰ ۔ ۱۸۱ — ARABIC THOUGHT AND ITS PLACE IN HISTORY. Page 22.

فلسفے نے اسکندریہ کے اسکول میں سامی ذہن اور بنی اسرائیل کے مذاہب سے تطبیق کی کوشش کی۔ اسی طرح نوفلاطونیت فلسفے کا ایک مکتب خیال ہونے کے باوجود مذہبی فکر کے لئے نہ صرف قابل قبول بنی بلکہ مذہب میں متصوفانہ فکر کی نشو ونما پر زبردست اثر ڈالا۔ عیسائیت پر فلسفے کے اثر نے ایمان کو عقائد میں تبدیل کرنے کی منظم و مرتب کوشش کی داغ بیل ڈالی۔ اس طرح عیسائیت میں فلسفیانہ فکر کا آغاز جو نوفلاطونیت ہی کے زیر اثر رہی۔ Justin Martyr جسٹن شہید کے اعتذار (First Apology) میں یہ کہا گیا کہ سقراط اور ہرقلیتس وغیرہ نے حضرت عیسےٰ سے ناواقف ہونے کے باوجود عقل کل کی زندگی بسر کی۔ کلمہ (Logos) عقل الٰہی کا ہی عمل ہے اس لئے انہیں سرمدی مسرت حاصل ہے اس کے بعد سینٹ کلیمنٹ (Clement) نے جو عیسائی عرفا (Gnostics) کے خلاف تھا، نوفلاطونی نقطۂ نظر کو عیسائیت میں شامل کیا اس کے نزدیک خدا فایلو کے خدا کی طرح بے تغیر، بے زماں، مطلق وجود ہے جو زمانہ اور فکر سے ماوراء ہے۔ انسان خدا کے ساتھ انسانی صفات وابستہ کرکے اس کا غلط تصور قایم کرتا ہے۔ کلمہ کے ذریعہ خدا کائنات کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ عقل خالص ہے جو تخلیقی قوت ہے، اسی نے خدا کے بیٹے (حضرت عیسےٰ) میں ظہور کیا جو عیسائیت کا بانی ہے۔ کلیمنٹ کا زمانہ دوسری صدی عیسوی ہے۔ اس کے شاگرد اوریگن (Origen) نے اسی خیال کو تیسری صدی عیسوی میں ترقی دی۔ اوریگن کے نزدیک عیسوی عقیدے کو بیان کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک عام پسند عوامین کا طریقہ ہے، دوسرا حکیمانہ جو فلاسفہ کا طریقہ ہے اسی تقسیم نے مدرسی عقلیت (Scholastic Rationalism) کی بنیاد ڈالی۔ اوریگن کا خدا کلیمنٹ کے خدا سے کم مجرد ہے۔ عیسوی تثلیث میں بیٹا اور روح القدس خدا کے مستقل و مستمر ظہور ہیں۔ بیٹا وہ الٰہی کلمہ ہے جس کے ساتھ ایک مخلوق روح ملی ہوئی ہے۔ یہی جسد انسانی روح سے مل گئی۔ عام انسانوں کا راستہ اعتقاد کا راستہ ہے مگر خواص کا راستہ عرفان (Gnosis) کا راستہ ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب فلاطینوس (205 - 270) نے فلاطونیت کو منضبط و مرتب کیا اوریگن کا زمانہ ۱۸۵ء سے ۲۵۱ء یا ۲۵۴ء تک ہے۔[۳۲] فلاطینوس کے زیر اثر سینٹ آگسٹائن نے

History of philosophical systems. P. 148-150.

Ibid P. 150-152.

فکر کو عیسائیت کے قالب میں نئی روح عطا کی۔ اس دور میں کلیسا ہی فلسفہ کی جانشین بن گئی۔

سینٹ آگسٹائن نے (۳۵۴ء تا ۴۳۰ء) عہدِ شباب خرابات میں بسر کیا، اور پھر اپنی ماں کا مذہب قبول کر کے ہپّو کے بشپ تک ترقی کی۔ اس کی روح میں عشقِ مسیح اور شوقِ فلسفہ ہمکنار ہو گئے۔ اس کی تصانیف اعترافات (Confessions) اور مدینۂ خدا (City of God) نے عیسائی ادب و کلیسا پر غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں۔ آگسٹائن کے فلسفے میں عقل خدا کو سمجھ سکتی ہے، حکمت کا نتیجہ خالص، صاف اور پاک و بلند زندگی ہے عقل روح کی آنکھ ہے، دانائی یا حکمت خدا ہے۔ سچا مذہب اور سچا فلسفہ ایک ہیں۔ عقل خدا کا بیٹا اور عین خدا ہے۔ ایمان عقل کا مخالف نہیں۔ یہ علم کی اولین شرط ہے، مگر یہ ہنگامی کیفیت ہے جو علم سے کم تر ہے۔

خدا وہ ہستی ہے جس سے باہر، جس سے ماورا کوئی شئے موجود نہیں، خدا وہ ہستی ہے جسکے اندر، جسکے تحت اور جس کے ذریعہ سے ہر شئے کا وجود ہے، وہ ہر شئے کا اول، آخر اور وسط ہے (یہ خیال قرآنی تعلیم ہوالاول والآخر والظاہر والباطن سے کتنا قریب ہے)۔ نیکی، حکمت، عدالت کی صفات عینِ ذاتِ حق ہیں۔ قدرتِ مطلقہ، حضورِ مطلق و ازلیت ذاتِ الٰہی کے عوارض نہیں، بلکہ اس کی ذات ہیں۔ خدا ہر شئے میں ہے، مگر ہر شئے سے ماورا ہے۔ وہ ہر صفت میں ہے مگر بے کیف ہے، عقل کا خالق ہے مگر عقل سے برتر ہے۔ وہ ہر جگہ ہے مگر مکاں میں قید نہیں۔ وہ موجود ہے مگر کسی جگہ نہیں۔ وہ تمام تغیرات کی اصل ہے مگر خود غیر متبدل ہے۔ عقل یہ بتا سکتی ہے کہ وہ کیا نہیں ہے، مگر وہ کیا ہے؟ یہ نہیں بتا سکتی۔ آگسٹائن کے نزدیک کائنات اشراق کے ذریعے نہیں تخلیق سے پیدا ہوئی، خدا کائنات کی روح نہیں، اور کائنات خدا کا جسم نہیں۔ تثلیث تین خداؤں کا عقیدہ نہیں۔ یہ خدا کی حیثیاتِ ثلاثہ کا عقیدہ ہے۔ خدا نے اپنے بیٹے کے ذریعے دنیا کی تخلیق نہیں کروائی بلکہ وہ خود خالق ہے، اس طرح اس نے (Arius) کے مذہب پر تنقید کی۔

سینٹ آگسٹائن نے نوفلاطونیت کے مسلک کے خلاف جبرِ مطلق کا نظریہ پیش کیا۔

سینٹ آگسٹائن کا خیال ہے کہ اجزا ر کا اختلاف وحدت کے لئے ضروری ہے روح خدا کی ذات سے نہیں نکلی، بلکہ مخلوق ہے۔ روح پیدائشی گناہ کا کفارہ جسم میں قید ہو کر ادا کرتی ہے۔ روح کی بقا اسکی ماہیئت

عقل کا نتیجہ ہے کیونکہ وہ عقل کی مدد سے حقیقتِ سرمدی سے رابطہ پیدا کرلیتی ہے، روح اور حقیقت گویا ایک ہی جوہر ہیں۔ آگسٹائن نے حیاتِ ماقبل کے افلاطونی تصور کو رد کرتے ہوئے بھی تصوراتِ حضوری کو مانا ہے۔ مگر یہ تصورات کسی پہلی زندگی کے نہیں، کیونکہ پہلی زندگی کا تصور انسان کو بھی بے ابتدا زندگی سے متصف کردیتا ہے۔ انسان خدا کے سامنے حقیر اور بے بس ہے۔

آگسٹائن کا جبرِ مطلق اپنے جبرِ داخلی کی وجہ سے مسیح کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح اوتار (Incarnation) کا ہندو تصور بھی عیسائیت میں واضح نظر آنے لگتا ہے۔ خدا کی ذات اپنے جبر سے آزاد ہے۔ جبر کا اطلاق کائنات اور انسان پر ہی ہوتا ہے۔[۳۳]

آگسٹائن کے بعد عیسائیت پر ارسطاطیلیت کا غلبہ ہوگیا اور مدرسیت کا دینیات کی بنیاد پر ارتقا ہوا۔ یہ سلسلہ یورپ کے دورِ تاریک تک جاری رہا۔ اسکوٹس اریجینا اس کا بانی ہے۔ سینٹ آنسلم، ابیلارڈ اور سینٹ تامس اکوینس نے اس رجحان کو ترقی دی۔ یہ مفکرین بھی نوفلاطونیت کے تصورات سے پوری طرح آزاد نہ ہوسکے۔ کیوں کہ مسلمانوں کی طرح عیسائیوں میں بھی ارسطو کی نوفلاطونی تفسیریں ہی عام رہیں۔ پھر بعد کے زمانے میں اسلام کے فلسفیوں کے اثر سے بھی یہی رجحان قوی رہا۔ کیونکہ بوعلی سینا اور ابنِ رشد کی شرحوں سے ہی عیسائیوں کے دورِ متوسط میں یونانی فلسفے کا نیا مذاق پیدا ہوا۔

مسلمانوں کو عیسائی کلیسا تین شعبوں میں منقسم ملا۔ ایک تو وحدتِ فطرت کو ماننے والے تھے جس کی رُو سے مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت جمع ہوگئی تھیں دوسرے فرقے شام کے آرتوذکسی اور ایران کے نسطوری کلیسا کے زیرِ اثر تھے۔ ان دونوں نے فطرتِ الٰہی اور فطرتِ انسانی میں امتیاز کیا۔ انہی مدرسوں کے ذریعہ تصوف کے عیسائی نظریات نوفلاطونیت سے ملے جلے مسلمانوں تک پہنچے۔ ابتدا میں نظریات سے زیادہ عیسائی راہبوں کی زندگی کو صوفیوں میں پسندیدہ نظر سے دیکھا گیا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو اسلام کی مخالف اور رہبانیت تعلیم کے خلاف تھی۔ مگر صوفیا۔ جو سیاست کی دنیا پرستی سے تنگ آکر گوشۂ خلوت اختیار کررہے

---

۳۳ تاریخ فلسفہ، وبیر، ص ۱۶۲ تا ۱۶۱

تھا اسی طرزِ زندگی کی طرف مائل ہوئے۔ اگر ہم ان حالات کا تجزیہ کریں جو اسلام میں تصوف کی مقبولیت اور نوفلاطونیت کے وجود میں آنے سے قبل موجود تھے تو معلوم ہوگا کہ ایک ہی قسم کے حالات ایک ہی طرح کے نتائج پیدا کرتے ہیں، نوفلاطونیت کی ترقی بربریوں کے حملوں کے زمانے میں ہوئی۔ جسکے اثر سے سیاسی بےچینی اور مذہبی زندگی سے بے اعتنائی پیدا ہوئی۔ اسی طرح مسلمانوں کے بڑھتے ہوئے عسکری سیلاب نے خود مسلمانوں میں روحانی اور مذہبی اقدار سے بے اعتنائی کا رجحان پیدا کیا، بعد کے زمانوں میں مسلمانوں کے مرکزی نظام کے کمزور پڑنے کی وجہ سے سیاسی ابتری اور طوائف الملوکی پھیلی، خاص طور پر تاتاریوں کے حملوں کے بعد۔ ان زمانوں میں ہر بار تصوف ایک طاقتور تحریک بن کر ابھرا۔[۳۴]

رہبانیت غیر قرآنی تصور ہے، جن معنوں میں رہبانیت اور مرتاضیت کو عیسائی راہبوں اور ہندو تصوف میں پیش کیا اور برتا گیا اس لحاظ سے یہ اسلامی تعلیم کے خلاف ہے۔ لیکن اگر اس رجحان کو عام سیاسی اور دنیوی زندگی سے بےتعلقی پر محمول کیا جائے تو یہ رجحان نہ صرف صحابہ بلکہ ابتدائی صوفیاء کے یہاں بھی عام ہے۔ وان کریمر (VAN KREMER) کے نزدیک اس رجحان کی نشو ونما عربی الاصل ہے جسے قبل اسلام کے عیسائی صوفیاء نے اپنی خانقاہوں کے ذریعے عام کیا تھا۔ یہ زندگی خود پیغمبر اسلام (صلے اللہ علیہ وسلم) کی حیات میں بھی غارِ حرا کی روحانی ریاضتوں میں نمایاں ہے لیکن یہ چیز ابتدا میں مسلمانوں میں عام نہ تھی صرف اصحابِ صفہ نے ایسی زندگی اختیار کی، لیکن تیسری صدی ہجری کے اواخر میں یہ رجحان نوفلاطونیت کے فلسفیانہ اثرات کے ساتھ مل کر مسلمان صوفیاء میں عام ہوگیا۔[۳۵]

اسلام کی سیاسی بےچینی کی مختلف تحریکوں نے تصوف کے باطنی نظام ہی میں پناہ لی۔ سب سے زیادہ پائیدار اثر جو نوفلاطونیت نے اسلام کے دائرے میں پیدا کیا وہ تصوف کا وحدت الوجودی رجحان ہے۔ اگرچہ خارجاً یہ تصوف درویش منشی اور سجادہ نشینوں کی آسودہ جماعت کی صورت میں ظاہر

---

[۳۴] فلسفۂ عجم، اقبال ص ۱۴۰-۱۴۱

35. Arabic thought AND ITS PLACE IN history. P.182, 185-186

ہوتا ہے لیکن اسکی اساس میں نوفلاطونیت کے نظریات کارفرما رہے۔ تصوّف نوفلاطونی بنیادوں کو فریڈرک آگست تولک، اڈ البرٹ مرکس اور بعد میں نکلسن نے دریافت کیا۔ نکلسن نے مولانا روم کے غالب تصورات اور فلاطینوس کی (Enniads) کے تصوّرات کی باہمی مماثلت کو اچھی طرح واضح کیا ہے [۳۶]

---

[۳۶] قرونِ وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ، اگناتس گولڈسیہر، ترجمہ ڈاکٹر وحید الدین (جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۴ء) ص ۱۸-۱۹

خاص رعایت

سہ ماہی رسالہ "فکر و نظر" کی سالانہ ۱۱ جلدیں یعنی ۴۴ شمارے دوران ۱۹۶۱ء لغایتہ ۱۹۷۱ء شائع ہو چکے ہیں جن کی چند کاپیاں رسالہ مذکور کے دفتر میں محفوظ ہیں۔ جن صاحبان کو جس سال کی مکمل جلد یا کسی مخصوص شمارہ کی ضرورت ہو وہ قاضی شریف الحسن بلگرامی دفتر رسالہ "فکر و نظر" شعبۂ لسانیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے مندرجہ ذیل رعائتی قیمت پر طلب فرما سکتے ہیں۔

(۱) کسی ایک سال کے ۴ شمارے، قیمت نو روپیہ علاوہ محصول ڈاک

(۲) کوئی ایک شمارہ، قیمت دو روپیہ ۲۵ پیسے علاوہ محصول ڈاک

نوٹ:- چار شماروں کا محصول ڈاک چار روپیہ اور ایک شمارہ کا ڈیڑھ روپیہ ہوتا ہے۔

ڈاکٹر اولاد احمد صدیقی[1]

معاشیاتِ پس ماندگی

پس ماندہ معیشتیں کون سی ہیں اور کہاں پائی جاتی ہیں؟ وہ بین الاقوامی ترقی کی دوڑ میں پیچھے کیوں رہ گئی ہیں اور کیوں وہ اپنی معاشی ترقی نہ صرف اپنے لئے بلکہ بین الاقوامی امن کے لئے ضروری سمجھتی ہیں؟ یہ سوالات دوسری جنگ عظیم کے بعد معاشی دنیا کے سامنے چونکا دینے والے حالات کے ساتھ سامنے آئے اور آج تک موضوع بحث بنے ہوئے ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ نہ تو ان کی اہمیت میں کمی واقع ہوئی، اور نہ ان پر اظہارِ خیال میں۔ پس ماندگی کی بہت سی تعبیریں کی گئی ہیں، اور ان کے بہتیرے حل بھی تلاش کئے گئے ہیں، ان حلوں نے بہت سے نئے سوالات کا دروازہ کھولا۔ ہماری معاشیاتی فکر اس بحث کے طفیل بہت مالا مال ہوئی ہے اور ہماری معلومات پس ماندگی کے بارے میں بہت وسیع ہوگئی ہیں۔ پھر بھی پس ماندہ ممالک باوجود کوشش گنجائش اور حوصلہ کے، معاشی ترقی کی وہ رفتار حاصل نہیں کرسکے ہیں جو خود انھوں نے اپنے لئے متعین کی تھی۔ اور نہ یہ رفتار مسلسل اور بغیر رکاوٹ کے جاری رہنے پائی ہے۔ ایک مشکل کو دور کرنے کے بعد دوسری نئی اور بظاہر لاینحل شکل سامنے آتی رہی ہے۔ ترقی یافتہ قوموں کے معاشی نظریوں نے ان کی بڑی رہنمائی کی ہے لیکن نظریئے بھی بڑی حد تک بعض مخصوص اور پیچیدہ مسائل کے سامنے بڑی بے بسی اور معذوری کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں

[1] ریڈر شعبۂ معاشیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

پس ماندہ معیشتیں جغرافیائی لحاظ سے ہمارے کرۂ ارض کے دوتہائی رقبہ پر محیط ہیں۔ یہ ہر براعظم میں پائی جاتی ہیں اور خود ترقی یافتہ ممالک کے ہمسایہ اور دوش بدوش نظر آتی ہیں۔ مگر پسماندہ معیشتوں کا تصور ایشیا، اور افریقہ کے اُن ممالک سے مخصوص ہے جو پہلے یورپین اقوام کے زیر اقتدار تھیں۔ اور دوسری جنگِ عظیم کے بعد رفتہ رفتہ خود مختار ہوگئیں ہندوستان، انڈونیشیا، برما، ملایا، مصر، کینیا اور گانا۔ ان کی نمائندہ مثالیں ہیں اور علامت کے طور پر اس مضمون میں استعمال کی جائیں گی۔

پس ماندگی کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنا مشکل ہے۔ معاشی حیثیت سے کوئی بھی پیمانہ مقرر کیا جائے، وہ بظاہر غیر معاشی مظاہر میں ہوگا۔ اور عملی حیثیت سے طرز رہائش، مدنیت، تہذیب، اخلاقی اقدار وغیرہ بالآخر اس کے اظہار کے ذریعے ہوں گے۔ اس لحاظ سے ان ممالک کو پس ماندہ کہنا ان کے ساتھ سخت ناانصافی کرنا ہے۔ مثلاً تہذیب و تمدن اور اس کے تسلسل کے لحاظ سے ہندوستان دنیا کے چند ترقی یافتہ ممالک میں شمار کیا جائے گا۔ اگر عورتوں سے مساوات اور ان کو بڑے بڑے ذمہ دارانہ عہدوں کے تفویض کرنے کا سوال پیدا ہوگا تو ہندوستان سب سے آگے نظر آئے گا۔ اس لئے کہ یہاں سفیر وزیرِ اعلیٰ حکّام سے لے کر وزیر اعظم تک، خواتین بڑے بڑے عہدوں پر فائز نظر آئیں گی۔ چنانچہ معاشئین نے معاشی ترقی کا ایک من مانا پیمانہ مقرر کرلیا ہے۔ اور وہ ہے قومی یا فی کس آمدنی کی سطح، اس لحاظ سے یہ مسئلہ تقابل کا ہوگیا ہے۔ یعنی یہ کہ سب سے زیادہ فی کس آمدنی والے ملک کے مقابلے میں زیر غور ملک کی فی کس آمدنی کی سطح۔ چنانچہ یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے کہ وہ ممالک معاشی نقطۂ نظر سے پس ماندہ ہیں جن کی فی کس آمدنی کی سطح ممالک متحدہ امریکا کی فی کس آمدنی کی سطح سے تین چوتھائی کم ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بعض اور خصوصیات الگ کی گئی ہیں جو کم و بیش ہر پسماندہ ملک میں پائی جاتی ہیں۔ لائبین اسٹائن نے پس ماندگی کی خصوصیات کی جو فہرست مرتب کی ہے۔ اُن میں سے چند یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

لائبین اسٹائن نے ان خصوصیات کو چار بڑے حصّوں میں منقسم کیا ہے۔ جن کے تحت بہت سی ذیلی صفات آجاتی ہیں۔ یعنی معاشی، آبادی کے لحاظ سے، تہذیبی اور سیاسی، اور تکنیکی اور متفرق۔ پہلی خصوصیت معاشی ہے جس کے تحت عام اور خاص صفات آتی ہیں۔ عام خصوصیات میں سے چند یہ ہیں: ستّر سے نوّے فی صد تک آبادی کا زراعت کے پیشے میں شامل ہونا۔ زراعت میں ضرورت کے مقابلہ میں آبادی کی زیادتی، فی کس بہت کم سرمایہ، فی کس

بہت کم آمدنی جو صرف گزران ہی کے لئے کفایت کرسکتی ہے۔ آبادی کی آمدنی کے سب سے بڑے حصہ کا کھانے اور ضروریات پر خرچ۔ خاص خصوصیات میں سے مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں: زراعت میں سرمایہ کی کمی، زراعت کے آلات قدیم اور ابتدائی، چھوٹے کاشتکاروں کا طوفان و حوادث سے مقابلہ نہ کرسکنے کی سکت، قرض میں ڈوبے ہوئے خاندان، زمین کو املاک بنانے کی خواہش یا "زمین کی بھوک" دوسری بڑی قسم جو آبادی سے متعلق ہے یہ ہے: پیدائش میں انتہائی ممکن اضافے یعنی چالیس فی ہزار کے لگ بھگ، اموات کی کثرت، تغذیات کی قلت، تیسری قسم تمدنی اور سیاسی ہے جس کے تحت مندرجہ ذیل آتے ہیں: تعلیم کی کمی، بچوں کی مزدوری کرنے والی جماعت میں شمولیت، درمیانی طبقہ کی کمی اور کمزوری، رسم و رواج کی جکڑ بندی وغیرہ۔ آخری قسم تکنیکی اور متفرق ہے جس میں یہ خصوصیات شامل ہیں: فی ایکڑ زمین سے بہت کم پیداوار، ناکافی اور غیر ترقی یافتہ سلسلہائے رسد و حمل اور غیر ترقی یافتہ تکنیک وغیرہ۔ یہ فہرست اگرچہ بہت جامع ہے اور ہر پسماندہ ملک کی بڑی صفات اس میں شامل ہیں۔ پھر بھی اس پیمانہ کو بڑی احتیاط سے استعمال کرنا پڑے گا۔ یہ اس لئے کہ پس ماندہ ممالک اپنی پس ماندگی میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ مثلاً وہ معیشتیں جو مزارعات پر مبنی ہیں وہ ان معیشتوں کے مقابلے میں زیادہ دولت مند ہیں جو صرف غلہ کی کاشت کرتی ہیں۔ پھر ایک ملک کا رقبہ اور اس کی آبادی بھی پس ماندگی کی سطح میں فرق ڈال سکتی ہے مثلاً ملایا اور تھائی لینڈ ہندوستان کے مقابلہ میں رقبہ اور آبادی کے لحاظ سے بہت کم ہیں لیکن فی کس آمدنی ہندوستان سے زیادہ ہے۔ اسکے علاوہ ایک اور بات جو اہم ہے وہ یہ ہے کہ بعض پس ماندہ ممالک، صنعتوں کے قیام، معاشی اداروں مثلاً بنک وغیرہ، سلسلہ رسد و حمل، تعلیمی مدارج کے لحاظ سے اپنے ساتھیوں کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ چنانچہ ان کے مسائل ترقیاتی کاروبار شروع کرتے وقت دوسرے تھے، اور اس کے پھیلنے کے ساتھ دوسرے ہوگئے۔ ہندوستان اس کی ایک نمایاں مثال ہے۔ آزادی ہند کے وقت ہندوستان کی صنعتیں ہندوستانیوں کا حکومت کا تجربہ، ان کی تعلیمی اور فنی لیاقتیں زیادہ تھیں۔ حکومت کے اہلکار ہندوستان کے بہترین دماغ تھے۔ اور حکومت ملک کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ "صنعت" تھی۔ چنانچہ جس تیزی کے ساتھ ہندوستان کا ترقیاتی کاروبار پھیلا، اور ہندوستان کو جن مسائل سے دوچار ہونا پڑا، وہ ان ملکوں کے مقابلہ میں مختلف

تھے جہاں نہ تو باشندوں کو انتظامی امور کا تجربہ تھا، اور نہ وہاں معاشی ادارے قائم تھے۔ ہندوستان میں معاشی اداروں کو از سرِ نو تشکیل دینے کا سوال نہیں تھا، اُنھیں زیادہ کارآمد بنانے، اور ایک مخصوص سمت میں ترقی دینے کا سوال تھا۔ اس لئے بعض معاشیئن کا خیال ہے کہ ہندوستان میں عام معاشی ترقی کی سطح نیچی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں وہ صنعتیں جو پرانی ہیں اور جن کو چلانے میں ہندوستانیوں نے کافی تجربہ اکٹھا کر لیا ہے (جیسے زراعت وغیرہ) ان کی پیداوار کی تعداد کم بڑھی۔ لیکن اُن صنعتوں میں جو بالکل نئی ہیں (مشینیں بنانے کی صنعت وغیرہ) اور جن میں ہندوستانیوں کو از سرِ نو لیاقت حاصل کرنی تھی پیداوار توقع سے زیادہ بڑھی۔ معاشی ترقی کا یہ تضاد دلچسپ بھی ہے اور قابلِ غور بھی

پس ماندگی کی وجوہات پر غور کرنے سے پہلے ایک ضمنی مگر ضروری مسئلہ کی وضاحت ضروری ہے۔ سنہ پچاس کے لگ بھگ پس ماندہ ممالک نے اپنی معاشی زبوں حالی اور صدیوں کی غیر معاشی ترقی کے پس منظر میں اپنے آپ کو ایک "غیر وابستہ" بین الاقوامی سیاسی جماعت کی شکل دی۔ ان ممالک کے جو لیڈر اس جماعت کو بین الاقوامی سطح پر نمایاں کرنے میں مشہور ہوئے۔ وہ جواہر لال نہرو، ٹیٹو، ناصر اور سوکارنو تھے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ جماعت محض سیاسی نہیں تھی بلکہ اس کی تہہ میں ایک معاشی نقطۂ نظر کام کر رہا تھا۔ اور وہ نقطۂ نظر ان ممالک کو تیزی سے معاشی ترقی دینے کے لئے معاشی مدد کا حصول تھا۔ صورتِ حال اُس وقت یہ تھی کہ پس ماندہ ممالک نئے نئے آزاد ہوئے تھے۔ ان کی برآمدات "روایتی" تھیں، یعنی چند گنی چنی زرعی پیداوار پر مشتمل تھیں۔ ان کو صرف برآمدات سے اتنی آمدنی نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ اپنی معاشی ترقی کی رفتار کو تیز کر سکیں۔ معاشی ترقی کی رفتار کو تیز کرنا ان قوموں کی سب سے بڑی قومی تڑپ تھی اور صدیوں کی پستی اور افلاس سے نجات دلانے کی واحد شکل۔ معاشی مدد ان ممالک کو ترقی یافتہ مالدار ممالک سے مل سکتی تھی۔ مگر برابری کی سطح اور قومی مفاد کے پیشِ نظر نہیں، نابرابری اور مالدار ملکوں کے مفاد کے مطابق۔ اس لئے سیاسی میدان میں ایک طاقت اور ایک مؤثر قوت بننے کی کوشش ان قوموں کی بیک جست ترقی کی ساری منزلیں طے کرنے کی ناقابلِ عمل مگر معقول خواہش تھی۔ دنیا کے امن کو قائم رکھنے کے لئے اور لڑائی کو روکنے کے لئے کوریا کی جنگ میں ہندوستان کی کوششیں، پھر نہر سوئز کے معاملہ میں برطانیہ سے ہندوستان کا شدید اختلاف، معاشی مسائل کے پس منظر ہی میں دیکھے اور سمجھے جا سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ، خود پس ماندہ ممالک میں معاشی ترقی اور اس کے

نتائج کامیاب حکومت کے ضامن بنے۔ جن پسماندہ ممالک میں ترقی ہوتی رہی، چاہے وہ کتنی کم کیوں نہ ہو، وہاں حکومت میں تبدیلی نہیں ہوئی۔ اس کے برخلاف دوسری صورت میں ممالک یکے بعد دیگرے فوجی طاقت کے تسلط میں آتے گئے۔ جہاں پھر وہی معاشی نقطۂ نظر ان کے حسن و قبح کا پیمانہ بنا۔

(۳)

پس ماندگی کی بہت سی وجوہات بیان کی گئی ہیں۔ اس موضوع پر اتنا مواد جمع ہو گیا ہے اور اسے اتنے مختلف النوع نقطہ ہائے نظر سے بیان کیا گیا ہے کہ اسے سمیٹنا اور ایک تسلسل سے پیش کرنا ایک چھوٹے سے مضمون میں مشکل ہے۔ یہاں ہم صرف چند نظریات کو بیان کرنے پر اکتفا کریں گے اور آخر میں اپنے خیالات کا بھی اظہار کریں گے۔

پس ماندگی کی وجوہات کو تین بڑی اقسام کے تحت زیر بحث لایا جاسکتا ہے۔ ایک جغرافیائی اور سماجی وجوہات، دوسرے چند ممتاز صلاحیتیں جن کے فقدان کی وجہ سے جدید ترقی یافتہ معاشی نظام ان ممالک میں رواج نہ پا سکا۔ اور تیسرے بین الاقوامی تجارت کا ایک خاص ڈھنگ جس نے پس ماندگی کو دور کرنے میں رکاوٹ ڈالی۔

جغرافیائی اور عمرانی نقطۂ نظر سے پس ماندگی کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یہ دو نظاموں کے ٹکراؤ سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی ایک مقامی قبل از سرمایہ داری نظام جو بیرونی سرمایہ دارانہ نظام سے متاثر ہوتا ہے، لیکن اس سے مغلوب نہیں ہو پاتا۔ اس نظام کی سب سے بڑی صفت یہ ہے اس میں منافع اندوزی کے جذبہ کا فقدان ہوتا ہے۔ منافع اندوزی سرمایہ دارانہ نظام کے عناصر ترکیبی میں سے ہے۔ منافع اندوزی باہمت اور مستعد اشخاص کو پیداوار بڑھانے اور اس کے ذریعہ منافع کی مقدار کو بڑھانے کا سب سے کارگر حربہ ہے۔ اس طرح اشخاص کے ذاتی مفاد معیشت کے تمام مفاد بن جاتے ہیں۔ پس ماندہ ممالک میں صنعتوں کے قائم کرنے اور ان کی ترقی سے منافع کمانے کی کوششوں کے بجائے، سٹہ بازی کے ذریعہ دولت کمانے کو ترقی ہوئی ہے۔ یعنی بغیر پیداوار کی تعداد میں اضافہ کے، کمی کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کیا جائے۔ اس مسئلہ پر سب سے زیادہ تفصیل سے بحث جے۔ کے۔ بوک نے اپنی کتاب "معاشی پالیسی اور دوغلا سماج" میں کی ہے۔ بوک کا نظریہ

انڈونیشیا کے ڈچ تجربہ کی بنیاد پر ہے۔ انڈونیشیا میں زرعی نظام قائم تھا۔ وہاں کی پیداوار اُن زرعی اشیاء پر مشتمل تھی جو موافق جغرافیائی حالات کی وجہ سے پیدا ہوتی تھیں۔ فطرت کی فیاضی کی وجہ سے کم سے کم محنت میں مزارعات کی پیداوار، غلہ اور دیگر صنعتی خام اشیاء کی کاشت آسانی سے ہو سکتی تھی۔ اور یہی برآمدی اشیاء کے دائرہ میں بہ تمام وکمال شامل تھیں، یہ جس معاشی نظام کے تحت پیدا کی جاتی تھیں وہ خالص زرعی تھا، اور ابتدائی طریقۂ پیداوار پر کاربند، لوگ اتنی محنت کرتے تھے جتنی کہ گزر بسر کے لئے ضروری خیال کی جاتی تھی۔ چنانچہ آب و ہوا کی موافقت کی وجہ سے صرف انھیں صلاحیتوں کی نشو و نما ہو سکی جو اس نظام کو محض برقرار رکھ سکیں۔ اس کو ترقی دینے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا تھا۔ بوک کا خیال ہے کہ صنعتی ترقی کے امکانات ایسے سماج میں کم ہیں۔ اور اگر صنعتی ترقی ہوبھی، تو وہ بہت سست رفتار ہوگی۔ اس سماج میں خود زرعی نظام کی ترقی کے امکانات بھی کم ہیں اس لئے کہ زراعت کو بہتر بنانے کے لئے جن صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ ملک میں بہت کم تعداد میں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ترقی یافتہ سرمایہ دارانہ نظام مغربی اشخاص کی زیر قیادت زرعی پیداوار کو محدود پیمانہ پر مصنوعہ اور نیم مصنوعہ کرنے اور ان کو برآمدی تجارت میں داخل کرنے کے کام میں آتا ہے۔ یہ نظریہ مقبوضہ ممالک کی ترقی کو جس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے وہ بہت مایوس کن ہے یہ نظریہ اس بات پر خاص طور پر زور دیتا ہے کہ جدید صنعتی ترقی سے ملک کی معیشت اُن کشمکشوں سے دوچار ہوگی، جو ان ممالک کے باشندوں کے لئے عذاب جان بن جائے گی۔ اس لئے معاشی ترقی بہت سست رفتار اور ان معیشتوں کے مزاج کے مطابق ہونی چاہیئے۔ باشندوں پر ایسا بوجھ نہیں پڑنا چاہیئے جس کو برداشت کرنے کی ان میں قوت نہ ہو یہ نظریہ بہت عرصہ تک مقبوضہ ایشیائی ممالک کے منتظمین کا پسندیدہ نظریہ رہا ہے۔ بیسویں صدی کے آخر میں جب کہ سیاسی اور معاشی سطح پر پس ماندہ ممالک نے اپنی لیاقت ثابت کردی ہے، اس نظریہ پر بحث کرنا خاص تضیع اوقات ہے مگر اس نظریہ کا جو عملی اثر ہوا ہے اور تاریخی پس منظر میں اس نے جو اثرات دکھائے ہیں، ان کے پیش نظر اس نظریہ کی وضاحت ضروری ہے۔

اسی کے ذیل مگر وجوہ کے اعتبار سے مختلف نظریہ ہلامنٹ نے پیش کیا ہے۔ اس کے خیال میں پس ماندگی کا مطالعہ تین بنیادی مفروضات کے تحت ہو سکتا ہے۔ یعنی معاشی ترقی کی کم آبادی اور وافر مضمر قدرتی ذخائر سے ابتدا، قدرتی ذخائر کا زرعی پیداوار کی سمت میں مُڑنا اور ان کی برآمدات کی شکل اختیار کرنا، اور ملک کے باشندوں اور

علاوہ طبقہ کے افراد کی 'قانون کی نظر میں' مساوات۔ ساوی ترقی کو غیر متوازن کرنے والے عوامل نہ صرف پس ماندہ اور ترقی یافتہ ممالک کے تقابل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ملک کے اندر ہی معیشت کے ترقی پذیر اور پسماندہ دائروں کے مقابلہ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ منٹ کا خیال ہے کہ معاشی ترقی کے شروع ہونے سے پہلے معیشت کے اندر پریشاں حالی اور مایوسانہ خیالات مفقود تھے۔ اور لوگ مطمئن اور مسرور رہتے تھے۔ معاشی ترقی کی ابتدا زرعی معیشت کے اختیار کرنے سے ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے مقامی باشندوں کی درآمدی ضروریات بڑھیں، اور ٹیکس کے ذریعہ اشیاء کے طلب کے ڈھنگ میں تبدیلی واقع ہوئی۔ باشندوں کو "مالی فصلوں" کی کاشت کرنے اور نئی کھولی گئی کانیں اور مزارعات کی پیداوار کی طرف مائل کیا گیا۔ ان کی ترقی کا پیمانہ برآمدی اشیاء کی تعداد اور ٹیکس لگانے کی قوت تھی۔ منٹ نے اس بات پر خاص طور پر زور دیا ہے کہ ایسی معیشتوں میں ایک درمیانی طبقہ وجود میں آیا، جو مقامی باشندوں اور یورپین کارخانوں کے مالکوں کے درمیان حائل تھا۔ اسی نے جدید سرمایہ دارانہ نظام سے براہِ راست تعلق قائم کرنے میں رکاوٹ پیدا کی اور ان کے مفید اور تعلیم دینے والے خیالات کی اشاعت میں خلل اندازی کی۔ چنانچہ ترقیاتی کاروبار کی ابتدا ہونے کی ایک مدت گزر جانے کے باوجود مقامی باشندے عدم واقفیت کا شکار رہے۔ منٹ کا خیال ہے کہ اس درمیانی طبقہ کا وجود معاشی پس ماندگی کا سبب ہے۔ منٹ کے ذہن میں وہ ہندوستانی اور چینی تاجر ہیں جو ملایا یا برما میں جا کر بس گئے ہیں، اور تجارت کے ذریعہ دولت مند ہو گئے ہیں، وہ یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ براہِ راست تعلق ہی قدیم اور جدید کی خلیج پاٹ سکتا ہے، اور مقامی باشندوں کے لئے منفعت بخش ہو سکتا ہے۔ یہ جدید نظام یورپین مالکان مزارعات کے زیرِ اثر ہے اور انھوں نے باہر سے لا کر اُسے ملک کے اندر قائم کیا ہے۔ منٹ کا خیال ہے کہ اگر یہ درمیانی طبقہ نہ ہو تو جدید تنظیمی صلاحیتیں جو یورپین اشخاص میں مرکوز ہیں، ملک میں عام ہو جائیں گی، اور معاشی ترقی کے دائرہ کو وسیع کریں گی۔

پس ماندگی کی وجوہ کی، انتظامی اور دیگر صنعت کارانہ صنعتوں کے نقدان کے نقطۂ نظر سے واضح بحث ہاگن نے کی ہے۔ ہاگن کا نظریہ صنعت کارانہ محرکات پر مبنی ہے جو دراصل نفسیاتی محرکات کے تابع ہیں۔ صنعت کارانہ محرکات وہ محرکات ہیں جو صنعتوں کے قیام کی استعداد، خطرات سے عہدہ برا ہونے کی کوششیں اور

صنعتوں کی ترقی اور اُن میں اضافوں کی ضامن بنتی ہیں۔ ہاگن نے اپنا نظریہ ایک ماہر نفسیات میک کلینڈ کے "مقصود پر پہنچنے" کے نظریہ کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔ میک کلینڈ کا نظریہ ایک تجربہ پر مبنی ہے۔ یہ تجربہ اُن اشخاص پر کیا گیا تھا جنھیں چند منتخب تصاویر پر کہانیاں لکھنے کے لئے کہا گیا تھا۔ اس کا مقصد ان اشخاص کے مقصود حاصل کرنے والے محرکات کی شدت کا اندازہ کرنا تھا۔ لوگوں نے ان تصاویر کی تعبیر اس لحاظ سے کی جس لحاظ سے کامیاب ہونے کا جذبہ ان کے اندر قوی یا کمزور تھا۔ چنانچہ اُن صفات کو الگ کر لیا گیا جو کامیابی کی خواہش رکھنے والے اشخاص کے اندر بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے چند ممتاز صفات یہ ہیں:۔ سماجی دباؤ سے ہار نہ ماننا۔ پُرخطر پیشوں کا اختیار کرنا۔ ناموافق حالات پر غلبہ پانے کی کوشش، اُن کاروبار کو پسند کرنا جن میں خطرات ہوں نہ کہ سٹّہ بازی کے ذریعہ منفعت ہو۔

ان صفات کی بُنیاد پر ہاگن نے اپنا نظریہ قائم کیا ہے۔ اسکو مختصر طور پر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ سرمایہ کی افزائش تکنیکی ترقی کی حامل ہوتی ہے۔ اور مؤخرالذکر اوّل الذکر کے اظہار کا ذریعہ ہے یہی صنعت کارانہ استعداد کو پروان چڑھاتی ہے اور اسی کے ذریعہ صنعتی ترقی وجود میں آجاتی ہے۔ ہاگن نے صنعت کارانہ صفات کی سماج میں جنم لینے، اور ان کی مسلسل پرورش اور افزائش پر زور دیا ہے۔ تکنیکی ترقی سرمایہ کے اضافہ سے ترقی کرتی ہے اور اُسے صنعت کار طبقہ امکانات کے پیش نظر اپناتا ہے اور عملی طور برتتا ہے۔ ہاگن نے معاشی ترقی کی ابتدا کا مطالعہ ایک جامد تکنیکی سماج سے، جو کاشتکار طبقہ میں ملتا ہے، کی ہے۔ اس سماج میں پس ماندگی پر ضرب دو بڑی وجہوں سے لگتی ہے۔ ایک داخلی دوسرے خارجی۔ داخل میں طبعی دنیا اور تکنالوجی کا انہام، معزز طبقہ میں آپس کی کشمکش، جس کے ذریعہ وہ طبقہ جو نئی تکنیک کو اپناتا ہے غلبہ پاتا ہے۔ خارج میں وہ دباؤ جو سماج کے اندر طبقات میں پیدا ہوتے ہیں، جن میں سیاسی اور سماجی دباؤ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ معاشی مواقع برسراقتدار طبقہ ہی کو حاصل ہوتے ہیں اور راس آتے ہیں۔ سیاسی اقتدار دوسری قوموں کو مغلوب کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ داخلی اور خارجی عوامل جامد سماج پر کاری ضرب لگاتے ہیں، اور معاشی مواقع بہم پہنچا کر غالب طبقہ کے اقتدار کو وسیع اور پائیدار کرتے ہیں۔ یہ برسراقتدار طبقہ طبعی دنیا سے واقفیت اور نئی تکنیک کو اختیار کرنے کی وجہ سے اپنی طاقت میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح سماجی اور معاشی محرکات معاشی

ترقی کو پروان چڑھاتے ہیں۔

پس ماندگی کے وجوہ کی تیسری بڑی قسم بین الاقوامی تجارت اور اس کے اثرات ہیں۔ معاشی نقطۂ نظر سے بین الاقوامی تجارت نہ صرف ضروری اور عام صَرف میں آنے والی اشیاء کی فراہمی میں مدد دیتی ہے، بلکہ معاشی ترقی کی ضامن ہوتی ہے۔ نظریاتی طور پر اس کے اثرات مثبت اور مفید تسلیم کئے گئے ہیں لیکن عملی طور پر پس ماندہ ممالک کی غربت اسی کی وجہ سے بڑھی۔ اس کی وجہ معاشیئن نے یہ بتائی ہے کہ بین الاقوامی تجارت کی معیشت کو نشو و نما ("پھیلنے" والے) دینے والے اثرات اس کے ناموافق ("سکڑنے" والے) اثرات کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح پس ماندہ ممالک کے باشندوں کی مانگ کا ڈھنگ بدستور قائم رہتا ہے اور صنعتی ترقی بھی نہیں ہو پاتی۔ پھر یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ پس ماندہ ممالک زیادہ تر زرعی پیداوار کو برآمد کرتے ہیں۔ اس لئے ان کی تجارت کے "شرائط" ان کے ناموافق ہوتے ہیں۔ یعنی ان کو برآمدات زیادہ مہیا کرنا ہوتی ہیں تاکہ ضروری درآمدات حاصل ہو سکیں۔ بین الاقوامی تجارت کے ناموافق اثرات کا جن معاشیئین نے تذکرہ کیا ہے اور اس کو پس ماندگی کی وجہ ٹھہرایا ہے، ان میں مِردَل اور سنگر خاص طور پر قابل ذکر ہیں، یہاں ہم سنگر کا نظریہ پیش کریں گے۔

سنگر کا خیال ہے کہ پس ماندہ ممالک میں سرمایہ دارانہ ترقی یافتہ نظام بیرونی اشخاص کی زیر قیادت قائم ہوا، اور انھیں تک محدود رہا۔ چنانچہ پیداواری سہولتیں جو ان ممالک میں بہم پہنچیں وہ ان ممالک کے معاشی نظام کا اندرونی جز کبھی نہ بن سکیں۔ وہ دراصل ترقی یافتہ ممالک کی معیشتوں کی بیرونی حدود بن کر رہ گئیں۔ اس وجہ سے ان معیشتوں کے ترقی کرنے والے اثرات ان کے اندر پروان نہ چڑھ سکے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ جہاں سرمایہ لگایا گیا ہے معاشی ترقی وہاں رونما ہوتی۔ مگر ہُوا یہ کہ جس ملک نے سرمایہ لگایا تھا اس کی معیشت میں معاشی ترقی ظہور پذیر ہوئی۔ اس لئے جب معاشیئن یہ کہتے ہیں کہ "ایک چیز سے دوسری چیز وقوع میں آتی ہے" تو وہ ہر طرح کے حالات میں صحیح نہیں ہوتا۔ چنانچہ پس ماندہ ممالک کی یہ خواہش کہ زراعت کے علاوہ مصنوعات وغیرہ کی بھی ان کی معیشتوں میں ترقی ہونی چاہیئے۔ تو یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ بعض وہ صنعتیں جو جدید مشینی سائنسی ترقی کے دَور سے وابستہ ہیں مصنوعات

کی ترقی ہی سے وجود میں آتی ہیں۔ یہ صفات جو صنعتی ممالک میں عام ہوتی ہیں مندرجہ ذیل ہیں :- عام تعلیم کا اونچا معیار، فنی مہارتوں کی فراوانی، اعلیٰ زندگی کو گزارنے کا ڈھنگ اور سلیقہ، ایجادات کا فروغ اور ان کی صلاحیت، لوگوں کا کام سے شغف اور اس میں انہماک، تکنیک کا تنوع اور اس کی تعداد میں کثرت، اور نئی خواہشات کا نئی مانگوں کے ذریعہ اظہار ـــ یہ صفات جو جدید صنعتی نظام کے فروغ اور قیام کی ضامن ہیں، صنعتی ترقی کی پیداوار ہیں اور اس ترقی سے وابستہ۔ چنانچہ پس ماندگی ان کے عدم وجود سے مخصوص کی جاسکتی ہے۔

اسی کے ذیل میں ایک اور نظریہ شرائط تجارت کا ہے۔ اس نظریہ کے ذریعہ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ پس ماندہ ممالک، جن کی برآمدات زیادہ تر خام اور نیم مصنوعہ زرعی اشیاء ہوتی ہیں، ان کی مانگ صنعتی ممالک میں وقت گزرنے کے ساتھ کم ہوجاتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ بتائی گئی ہے کہ صنعتی ترقی خود ہی "بدل" کی تلاش کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے، زرعی اشیاء کی رسد کی سطح یکساں رہتی ہے بلکہ اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسی حالت میں عام معاشی نظریہ "طلب و رسد" کے پیش نظر زرعی اشیاء کی رسد طلب سے بڑھ جاتی ہے اور یہ کم قیمتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ بحث بڑی حد تک نامکمل ہے۔ اس نظریہ کے مخالفین نے اس بات کا دعوےٰ کیا ہے کہ جو اعداد و شمار ملتے ہیں وہ خود نامکمل اور ناقص ہیں، اور کوئی فیصلہ کن بات اس مسئلہ پر نہیں کہی جاسکتی۔ پھر بھی اس نظریہ کے موید اس حد تک صحیح نظر آتے ہیں کہ محض زرعی برآمدات کے ذریعہ معیشتوں کی ترقی نہیں ہوئی ہے۔ ترقی پذیر معیشتوں نے علاوہ خام اور نیم خام زرعی اشیاء کے، مصنوعات کو بھی اپنی برآمدات میں زیادہ سے زیادہ جگہ دینے کی کوشش کی ہے۔

(۴)

پچھلے صفحات میں ہم نے پس ماندگی کی وجوہ اور اُن کو دور کرنے کی تجاویز کا ایک خاکہ پیش کیا ہے یہ افکار مغربی مفکرین نے اپنے مخصوص سماجی اور معاشی ماحول کے پس منظر میں، آج کل کی پس ماندہ معیشتوں پر منطبق کئے ہیں۔ ہم ان افکار پر بہتر طور پر تبصرہ اس طرح کرسکتے ہیں کہ ایک سابق مغلوب قوم کے ایک فرد کی حیثیت سے پس ماندگی کی تعبیر کرنے کی کوشش کریں۔ اور اس کو دور کرنے کی تجاویز پر روشنی ڈالیں۔ ذیل کے صفحات

ہی کوشش کا نتیجہ ہیں ۔

[illegible] ایک تاریخی پس منظر ہی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ پس ماندہ ممالک خاص طور پر سابقہ مغلوب اقوام کے تحت آتے ہیں ۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں یورپ میں سولہویں صدی سے بروئے کار آنے والی سماجی مذہبی، سیاسی اور معاشی تحریکات نے ایک مختتم حیثیت اختیار کی جو "صنعتی انقلاب" کی شکل میں ظہور پذیر ہوا۔ اس "انقلاب" نے ایک نئے معاشی نظام کی طرح ڈالی۔ جو تکنیکی تبدیلی اور سرمایہ کے اضافہ پر مبنی تھا۔ تکنیکی تبدیلی اس زبردست طبعی علوم کی ترقی یعنی مادی سائنسز کے انکشافات پر مبنی تھی جس نے طبعی دنیا کے اسرار و رموز سے واقفیت کرائی، اور انسان کی فطرت پر تسخیر کے عمل کو جاری اور مسلسل کیا۔ یہ تکنیکی ترقی سرمایہ کے اضافہ اور اسکی تکنیک میں ظہور پر مشتمل تھی۔ اس نے قوت پیداوار میں اضافہ کیا، اور بڑے پیمانے پر مصنوعات کے دور کا آغاز کیا۔ یہ زبردست معاشی طاقت اپنے اظہار کے لئے اُن خطوں کی طرف مائل ہوئی۔ جو اس سے مقابلہ نہ کرسکتے تھے۔ مغلوب کرنے کے بعد یہی خطے اس کی مصنوعات کا "محفوظ" بازار، اور اس کی مزید تسخیر کرنے والی قوتوں کی افزائش کا باعث بنے۔ مغلوب اقوام کی پس ماندگی کی بنیاد اٹھارویں صدی کے آخر میں رکھی گئی، اور یہ عمل انیسویں صدی تک جاری رہا۔ یہ بات خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے کہ نئی معاشی طاقت جو مشین میں مضمر تھی مصنوعات کے لئے خام زرعی اشیار کی طالب تھی۔ چنانچہ اس کے مواقع اس طرح فراہم کئے گئے کہ ایک طرف تو مغلوب ممالک کی چھوٹے پیمانے پر گھریلو صنعتوں کی مصنوعات کا بازار سرد کیا گیا۔ اور دوسری طرف انہیں مکمل طور پر زرعی پیداوار بالخصوص خام صنعتی اشیار کی پیداوار کی جانب مائل کیا گیا۔ پہلی صورت اس طرح ظہور پذیر ہوئی کہ مشین کے ذریعہ بنی ہوئی مصنوعات کم قیمت میں وافر تعداد میں بہم پہنچنے لگیں۔ یہ اگرچہ پائیداری، خوبصورتی اور فنی مہارت کے لحاظ سے کم تر درجہ کی تھیں۔ مگر سستی اور سہل الحصول ہونے کی وجہ سے عوام تک بآسانی پہنچ سکتی تھیں، نتیجہ کے طور پر چھوٹے پیمانہ پر گھریلو مصنوعات، جو قیمت میں زیادہ تھیں اور اعلیٰ درجہ کی مصنوعہ تھیں، کی طلب کا شکار ہونے لگیں۔ کاریگر ان صنعتوں کو چھوڑ کر روزگار کے دوسرے ذریعے ڈھونڈنے کی طرف مجبور ہوئے۔ روزگار کا دوسرا ذریعہ زمین تھی۔ چنانچہ بڑی تعداد میں کاریگر کاشتکاری کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔ اس نے زمین کی مانگ میں اضافہ کیا، اور اس کی قیمت میں زیادتی ہوئی۔ قابل کاشت زمین کی تعداد بڑھائی گئی اور [illegible]

تقلیل پیداوار، چھوٹے چھوٹے منقسم ٹکڑوں اور گزارہ کے لئے غلہ اگانے سے مخصوص ہو گئی۔ چنانچہ اٹھارویں صدی کے ختم اور انیسویں صدی کے شروع میں ہندوستان کے صنعتی مراکز ویران، اور اُن میں کام کرنے والے کاریگر بھوکوں مرنے لگے۔ جو زمین کی کاشت کرسکتے تھے، وہ اس طرف جھکے اور جو یہ نہیں کرسکتے تھے وہ "آسیائے گردش ایام" سے پس گئے۔ ان کاریگروں کا المیہ ہندوستانی معاشئین بالخصوص رمیش چندر دت نے "ہندوستان کی معاشی تاریخ" میں بہ تفصیل بیان کیا ہے، اور بڑا دردناک ہے۔

غالب اقوام کے باشندوں اور صنعتوں کو خام زرعی اشیاء اور خام صنعتی اشیاء کی ضرورت تھی، تاکہ انھیں ضروریات کے لئے استعمال کیا جاسکے۔ اس لئے مقبوضہ ممالک کے باشندوں کو کپاس، جوٹ، تیل، ربڑ، چاء، کافی، خام کھالیں، گنا اور شکر، غلہ اور دیگر زرعی اشیاء کی کاشت کرنے پر مائل کیا گیا۔ یہ اس طرح کہ ان اشیاء کی مانگ یکایک بڑھ گئی اور ان فصلوں کی کاشت کرنے والوں کے لئے منافع کی صورت نکل آئی۔ چنانچہ "مالی فصلوں" کے زیر کاشت رقبہ کو بڑھایا گیا۔ اور یہی اشیاء ان ممالک کی برآمدی اشیاء میں شامل ہوئیں۔ ان اشیاء کو برآمد کرنے کے لئے اور انھیں نیم مصنوعہ کرنے کے لئے یورپین اقوام کے صنعت کار اور تاجران ممالک میں آکر بس گئے۔ اور مقامی ٹھیکہ داروں کے ذریعہ ان اشیاء کے حصول کی کوششیں کی گئیں۔ چنانچہ اس انتظام کے تحت مقامی ٹھیکہ دار طبقہ اور بیرونی یورپین افراد دونوں مستفیض ہوئے اور دولت مند ہو گئے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ یہ مقامی طبقہ جس نے اچھی خاصی دولت اکٹھی کرلی تھی، مصنوعات کو ملک کے اندر قائم کرنے کی کوشش کرتا، مگر ایسا نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صنعت کاری کے لئے جس لیاقت، فنی تجربہ، انتظامی مہارت اور خطرہ لینے اور اُس پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے صلاحیت کی ضرورت ہے وہ ان ٹھیکہ داروں کو نصیب نہیں تھی، پھر ٹھیکہ داری فوری طور پر منفعت بخش ہے، صنعت کاری صبر آزما اور دیر طلب، عاشقی صبر طلب، اور تمنّا بے تاب۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سرمایہ جو ملک کے اندر اکٹھا ہو گیا تھا، معقول انتظام کی عدم موجودگی کی وجہ سے تعداد میں اضافہ نہ کرسکا۔ اور ہندوستان کی معاشی ترقی کی اُٹھان میں کوئی مدد نہ کرسکا۔ ایک بات جو قابل ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ کاشتکاروں کی معاشی حالت میں کوئی معتدبہ بہتری نہیں ہوئی۔ البتہ مقابلتاً اُن کاشتکاروں کو تھوڑی سی مالی منفعت ضرور ہوئی جو "مالی فصلوں" کی کاشت کرتے تھے۔ اصل فائدہ مقامی ٹھیکہ داروں اور برآمدی یورپین تاجروں اور صنعت کاروں

کو ہوا۔ اس لئے کاشتکار معاشی طور پر افلاس کے دائرہ سے نہ نکل سکے اور زراعت کو کوئی ترقی نہ دے سکے۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ملک کے عام باشندے جو افلاس اور پستی کی سب سے ادنیٰ سطح تک پہنچ گئے تھے، کیسے اپنی حالت سے مطمئن رہے۔ اور کیوں کوئی کوشش اس دائرہ سے نکلنے کی نہیں کی؟ یہ واقعہ ہے کہ یورپین اقوام اپنے ساتھ سیاسی اور قانونی تصورات بھی لائیں، قانونی طور پر مغلوب ملکوں کے باشندوں کو مساوی حقوق دیئے گئے، ان کے لئے جائیداد کا حاصل کرنا، اس سے فائدہ اٹھانا، اسے منتقل کرنا قانونی طور پر جائز رکھا گیا۔ انھیں کسی صنعت کے قائم کرنے اور اسے توسیع دینے سے روکا نہیں گیا۔ اور نہ ہی کوئی عملی قدم حکومت کی طرف سے ایسا اٹھایا گیا جو پیشوں کے انتخاب میں کسی فرد کے مانع ہو۔ پھر بیرونی طاقتوں نے ملک کے سلسلۂ رسد وحمل کو ترقی دی، اور تیز رفتار گاڑیاں، ڈاک اور تار شہروں کے فاصلوں کو کم کرنے اور خیالات کی اشاعت میں معاون ہوئے۔ مغربی تعلیم نے متحرک خیالات کی اشاعت کی اور سماج میں حرکت پیدا کی۔ ایک تعلیم یافتہ طبقہ وجود میں آیا جو ماضی کی بلندی اور حال کی پستی کا مقابلہ کرسکتا تھا۔ نئے سائنسی علوم کا اجراء ہوا۔ اور ان کی تعلیم کا انتظام کیا گیا۔ فنی ادارے قائم ہوئے اور انھوں نے تربیت کے مواقع فراہم کئے۔ سیاسی سطح پر یورپین اقوام نے نمائندہ حکومت کے ادارے قائم کئے اور یہ ادارے وقت گزرنے کے ساتھ زیادہ نمائندہ ہوتے گئے۔ مقامی باشندوں کو حکومت کا اعلیٰ رکن بنایا گیا اور اس طرح انتظامی صلاحیتوں کو ابھارنے کے مواقع فراہم کئے گئے۔ سیاسی اداروں سے خود مختاری کا نعرہ بلند کیا گیا اور اس نعرہ نے بالآخر حصولِ آزادی تک پہنچایا۔ یہ امر مسلّمات میں سے ہے کہ "بیرونی ڈھانچہ" اتنی تعداد اور تنوّع کا ہوگیا کہ صنعتوں کے قیام میں مدد کرسکے۔ ان کوششوں نے زمین کو ہموار کیا اور مغربی طرز پر ترقی کی نشان دہی کی۔ پھر یہ ممالک کیوں پس ماندہ رہ گئے اور وقت گزرنے کے ساتھ ان کے افلاس میں کیوں اضافہ ہوتا گیا؟

اس سوال کا جواب ہمیں غور کرنے سے مل جاتا ہے۔ ایڈم اسمتھ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "قوموں کی دولت" میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ایسے ادارے جن میں ذاتی منافع کا مقصد نشوونما پاسکے اور اپنا اظہار کرسکے معاشی ترقی کے لئے ضروری ہیں۔ یہ بڑی بدقسمتی ہے کہ پس ماندہ ممالک میں ایسے ادارے قائم نہ ہوسکے، جن کے ذریعہ ذاتی منافع کا جذبہ پروان چڑھ سکتا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ ریاست معاشی معاملات میں "عدم

ے کے اصول پر گامزن تھی۔ یہ اصول ریاست کے نگہداشت کے فرائض یعنی امن و سلامتی کو برقرار رکھنا، اور
ک کو بیرونی تغلب سے محفوظ رکھنا، تک محدود سمجھے جاتے تھے۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ معاشی نظام بہت بہتر حالات میں
سکتا ہے۔ اگر ریاست کی مداخلت کم سے کم ہو۔ یورپ میں ریاست کے عدم مداخلت [redacted]
ل تھا۔ تجارتی نظام سولہویں اور سترہویں صدی کا [redacted] معاشی نظام تھا جو تجارت کے ذریعہ ملک کی فلاح اس میں
نا تھا۔ کہ اس کی برآمدات درآمدات سے زیادہ ہوں تاکہ زر کی مقدار ملک میں بڑھے۔ اور اس کے ذریعہ صنعتی ترقی
ور پیداوار میں اضافے ہوں۔ یہ نظام ریاست کی کھلی ہوئی اور مؤثر اعانت پر مبنی تھا۔ اور فرانس میں انتہائی
خلت کے درجہ کو پہنچ گیا تھا۔ اس کا انتہائی اثر نظری طور پر ردعمل کی شکل میں رونما ہوا۔ مگر اس اثر کے تحت بعض ممالک
شی ترقی کی دوڑ میں آگے بڑھ گئے، اور اپنے معاشی اور سماجی اداروں میں مناسب ترمیم اور اضافے کر کے
معاشی اور سماجی ترقی کے علمبردار بن گئے۔ انگلستان اس کی واضح مثال تھا۔ چنانچہ جب ریاست کی عدم مداخلت
نظریہ نے فروغ پایا تو بعض ممالک نے سابقہ اور موجودہ نظاموں سے فائدہ اٹھایا۔ ان دونوں نظاموں کی صالح
نامر نے زبردست معاشی اور سماجی سرگرمی پیدا کی۔ مگر جن ممالک میں تجارتی نظام کو فروغ نہیں ہوا وہاں نظام
دم مداخلت کا کوئی مثبت پہلو نمودار نہ ہو سکا۔ انیسویں صدی کے پہلے نصف میں لسٹ کی شہرۂ آفاق
تاب شائع ہوئی جو ریاست کی مداخلت کے جواز میں تھی اور جہاں اصول عدم مداخلت کا مذاق اڑایا گیا تھا۔
ملک کی معاشی اور سماجی ترقی کو ریاست کی مؤثر مداخلت کی صورت ہی میں ممکن قرار دیا گیا تھا۔ ہم سمجھتے ہیں
نظریہ عدم مداخلت جو مغربی یورپین اقوام نے انیسویں اور بیسویں صدی کے شروع میں مغلوب ممالک کی طرف
ختیار کیا، ان کی معاشی پس ماندگی کی سب سے بڑی وجہ ہے۔ اس طرح ان معاشی اداروں اور تصورات کو فروغ
یں ہو سکا جو معاشی ترقی کے لئے ضروری تھے۔ مثلاً ملک کے اندر اشیاء کی مانگ کو اس طرح پورا کیا گیا کہ یورپ
سے مصنوعات درآمد کئے گئے۔ اور مقامی صنعتوں کو بچاؤ محصول لگا کر ترقی نہیں دی گئی۔ اسی طرح جو مغربی تعلیم
یں عام کی گئی وہ خیالی اور نظری زیادہ تھی، عملی کم۔ اس نے ملک کے باشندوں کے اندر فلسفہ، تاریخ اور ادب
ذوق تیز کیا۔ سائنسی علوم اور فنی مہارتوں کو کمتر درجہ دیا۔ نتیجہ کے طور پر ذہن داخلیت کا شکار ہو گیا اور معروضیت
س کے تفکر کا عنصر نہ بن سکی۔ اس فرق کو قبل اور بعد از آزادی ہند محسوس کیا جا سکتا ہے۔ آزاد ہندوستان

صنعت کار اور تاجر کو اعلیٰ سماجی رتبہ دیتا ہے اور اسے وہ عزت بخشتا ہے جو اسے قبل از آزادی حاصل نہیں تھی ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ پس ماندگی معاشی ترقی کو ریاست کی سرپرستی اور نگرانی میں نشو ونما نہ پانے کی وجہ سے برقرار رہی۔ ہمارا خیال ہے کہ فریڈرش لسٹ نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بڑی حد تک درست ہے اور اسکی کارفرمائی ہم منصوبہ بندی کے ذریعہ آج پس ماندہ ممالک کی معاشی ترقی میں دیکھ رہے ہیں۔ لسٹ کے نظریہ کے عناصر ترکیبی یہ ہیں: صنعتوں کا تحفظ، ریاست کی مداخلت، ریلوں کے اجرا کا معاشی ترقی پر اثر، اور متوازن ترقی

لسٹ اپنے نظریہ کی وضاحت "قومی" اور "بین الاقوامی" مفاد کے فرق سے کرتا ہے۔ یہ عملی طور پر ثابت ہے کہ قومی مفاد اور بین الاقوامی مفاد بہر صورت اور بہرحال ایک نہیں ہوتے۔ نظریہ قومیت کی اساس نظریہ "قوائے دولت آفریں" ہے اور بین الاقوامی نظریہ اقدار کے نظریہ پر مبنی ہے۔ آزاد تجارت کا نظریہ بین الاقوامی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ طاقت ور قوم کو کمزور پر غالب کر دیتا ہے۔ اس لئے صنعتوں کا تحفظ قومی معیشت کے نقطۂ نظر سے زیادہ اہم ہے۔ لسٹ کا خیال ہے کہ ریاست کی سرپرستی میں پیداواری قوتوں میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ اور یہ اضافہ مصنوعات کی ترقی سے شروع ہوتا ہے۔ لسٹ متوازن ترقی کو ترجیح دیتا ہے؛ اس کا خیال ہے کہ زرعی، صنعتی اور دوسرے دائروں میں معاشی ترقی بیک وقت ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ معیشت کے سب جز مل کر کل بنتے ہیں۔ چنانچہ وہ مادی اور ذہنی دونوں قسم کی قوتوں کی ترقی پر زور دیتا ہے۔ اول الذکر سرمایہ کی تعداد میں ظاہر ہوتا ہے اور مؤخر الذکر اخلاقی اقدار، علم کی وسعت آزادی اور سیاسی اور معاشی اداروں کی شکل میں۔ ریاست اپنی مثبت پالیسی سے اس ترقی کو بروئے کار لاتی ہے اور پروان چڑھاتی ہے۔

لسٹ نے ریلوں کے اجرا کو ایک علامت کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملک کے کسی حصہ میں کوئی ترقیاتی کاروبار شروع کیا جائے۔ اس کے نتائج ملک کے سارے باشندوں پر اثر انداز ہونے چاہئیں۔ اس لئے ریاست اپنی حکمت عملی سے معاشی ترقی کو عام کر سکتی ہے۔

چنانچہ آج منصوبہ بندی کا تصور، پس ماندہ معیشتوں کا اپنی پس ماندگی کو دور کرنے کا سب سے بڑا اور مقبول حربہ ہے۔ یہ معاشی ترقی کے ارکان کو ایک دوسرے سے مناسبت کے ساتھ پیوست کرتا

ے۔ اور بیک وقت معیشت کے مختلف حصوں میں ان کے اثرات کو ظاہر کرتا ہے ۔

ڈاکٹر محمد علی کاظمی[1]

آثارِ ابوالکلام : ایک تنقیدی جائزہ

قاضی عبدالغفار کی ذات اردو ادب میں کئی حیثیتوں کی مالک ہے عام طور سے "لیلیٰ کے خطوط" کی بنا پر وہ ادب لطیف اور رومانی نثر نگاری کی دنیا میں مقبول و معروف رہے ہیں۔ لیکن ان کی ادبی حیثیت اور خدمات کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اب تک مناسب طور پر اُن کی مختلف حیثیتوں کا تعارف منظرِعام پر نہیں آسکا ہے، ایک صاحب طرز ادیب یا صاحب طرز نثر نگار ہونے کے علاوہ بحیثیت سوانح نگار اور صحافت نگار بھی اُن کی اہمیت اور ان کا نام اردو دنیا میں قابلِ ذکر مقام کا حامل ہے۔

قاضی صاحب نے تین سوانح عمریاں لکھی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت کے لحاظ سے اہم ہے۔ "آثارِ جمال الدین" کی یہ حیثیت ہے کہ اس موضوع پر کام کرنے والے ایرانی اور افغانی حضرات بھی اس کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ "حیاتِ اجمل" حکیم اجمل خاں مرحوم کی مختلف النوع خدمات کا ایک واحد جائزہ ہے۔ آخری اور تیسری سوانح عمری "آثارِ ابوالکلام" اپنی ادبی اور نفسیاتی نہج اور نوعیت کے لحاظ سے اردو سیرت نگاری کی

---

[1] ریسرچ اسکالر شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

دنیا میں نمایاں حیثیت کی مالک ہے۔

قاضی عبدالغفار اور مولانا ابوالکلام آزاد

حیدرآباد سے ترک سکونت کرنے اور "آثار ابوالکلام" کے منظرِ عام پر آنے سے قبل قاضی صاحب کی کسی تحریر یا تقریر میں مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت کا ذکر نہیں ملتا۔ مولانا آزاد سے اپنی ذہنی اور فکری مماثلت یا فیضان کا ذکر بھی قاضی صاحب نے اس سے قبل اس طرح نہیں کیا جس طرح کہ اپنی تحریر اور تقریر میں حکیم اجمل خاں مرحوم اور مولانا محمد علی جوہر مرحوم یا مولانا شوکت علی مرحوم وغیرہ کا ذکر کرتے رہے ہیں۔

حکیم اجمل خاں کے ایما پر ۱۹۱۶ء میں قاضی صاحب نے کلکتے سے ایک روزنامہ "جمہور" کے نام سے جاری کیا تھا جس میں قاضی صاحب مولانا محمد علی کے روزنامے "ہمدرد" کی تحریروں سے پابندی کیساتھ اقتباسات دیا کرتے تھے اور اس کی عبارت کے نقروں کو اپنے اداریوں کا سرنامہ بناتے تھے۔ "الہلال" بھی "ہمدرد" کا ہم عصر تھا اور اُس زمانہ میں اپنے عروج پر تھا۔ لیکن روزنامہ "جمہور" کے تمام شماروں کے مطالعہ و جائزہ کے بعد بھی مجھے اس کے کسی صفحے پر "الہلال" سے کوئی عبارت یا اقتباس یا اسکی خدمات شہرت و مقبولیت اور اس کی عظمت کا ذکر نہیں ملا۔ اس کے کافی عرصے بعد یعنی ۱۹۳۵ء میں جب قاضی صاحب نے حیدرآباد سے روزنامہ "پیام" جاری کیا جو اُن کی ادارت میں کم و بیش تیرہ سال تک جاری رہا۔ اُس میں بھی جہاں تک میری نظر نے کام کیا مجھے مولانا آزاد کی سیاسی سرگرمیوں، علمی و ادبی دلچسپیوں، قومی و مذہبی خدمات یا اُن کی شخصیت کی عظمت کا اعتراف و اشتہار کہیں اہتمام و احترام کے ساتھ نظر نہیں آیا۔ تقسیم وطن کے بعد چند سیاسی نشیب و فراز کی بنا پر جب بے سروسامانی کی حالت میں قاضی صاحب کو حیدرآباد چھوڑنا پڑا اور وہ دہلی تشریف لائے تو انھیں مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت کا احساس ہوا اور یہی احساس شدت اختیار کر کے ڈیڑھ دو سال بعد "آثار ابوالکلام" کی شکل میں زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظرِ عام پر آیا۔

اس سلسلے میں "آثار ابوالکلام" ہی کے صفحات سے قاضی صاحب کی تحریر کا ایک اقتباس پیش کر دینا خالی از دلچسپی ہوگا۔ مولانا سے اپنی محبت، عقیدت اور قربت کا ذکر کرتے ہوئے قاضی صاحب

لکھتے ہیں کہ:

"ایک قیامت برپا تھی، میں حیدر آباد کی سکونت ترک کرکے یہاں آیا۔ اس وقت سے آج تک زیادہ وقت حضرت مولانا کی مہمان نوازی سے مستفیض ہونے میں گزرا - ۱۹ اکبر روڈ گویا میرا گھر بن گیا - اب مولانا کی ذات اور بھی مرکز نظر ہوگئی..... علمی مطالعہ کی تو مجھ میں نہ اہلیت تھی اور نہ ہمت ۔ البتہ نفسیاتی مطالعہ کا میدان میرے لئے کچھ ایسا تنگ بھی نہ تھا ۔ گزشتہ ڈیڑھ سال کی خاموشی میں بہت کچھ دیکھتا رہا، سنتا رہا اور سوچتا رہا ۔ وقتاً فوقتاً طبیعت پر مولانا کی سیرت کے کچھ نفسیاتی نقوش بیٹھتے رہے" [۱]

مندرجہ بالا اقتباس کے علاوہ بھی "آثار ابو الکلام" کے صفحات اس امر کے شاہد ہیں کہ قاضی صاحب نے ۱۹۴۷ء سے قبل کے زمانے میں مولانا سے اپنی کسی طرح کی قربت اور عقیدت کا اظہار نہیں کیا۔ البتہ مولانا سے اپنی ڈیڑھ سالہ قربت کا اظہار قاضی صاحب نے آثار کے صفحات پر کچھ اس انداز میں کیا ہے کہ جس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید وہ ہمیں مولانا کی خلوت کے کچھ اہم اور خاص گوشوں کی سیر کرائیں گے اور اپنی ذاتی قربت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کچھ ایسی نئی اور اہم باتیں مولانا کے خلوت خانے سے قاری کے لئے چن کر لائیں گے ۔ جن سے اب تک عوام اور خواص دونوں محروم و نا آشنا تھے ۔ لیکن قاضی صاحب مولانا کی ذات اور شخصیت کی عکاسی اور اُن کی پیچیدہ نفسیات کی ترجمانی آثار کے صفحات پر صرف اُسی حد تک کر پائے ہیں جس حد تک کہ خود مولانا کی تحریریں اُن کا ساتھ دے سکی ہیں ۔

مولانا کے قریب رہنے سے قاضی صاحب کو اس بات کا خیال ضرور آیا "آؤ نہ ہم بھی سیر کریں کوہ طور کی" [۲] لیکن اس سیر میں قاضی صاحب مولانا کے ساتھ کہاں تک چل سکے ہیں اور یہ سیر اُن کے نفسیاتی مطالعہ میں اُن کی کسقدر معاونت کرسکی، یہ امر غور طلب ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ اُس زمانے میں جس کا ذکر قاضی صاحب نے یہاں کیا

---

[۱]، [۲] آثار ابوالکلام آزاد - مرتبہ قاضی عبدالغفار صفحہ ۶

ہے انہیں مولانا سے قرب حاصل رہا لیکن اس کے شانہ بشانہ یہ بھی حقیقت ہے کہ مولانا کسی سے کھُل کر یا بے تکلف ہو کر نہیں ملتے تھے ۔ مولانا کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے پروفیسر آل احمد سرور نے لکھا ہے کہ

"مولانا ایک نقاب کے عادی ہو گئے ، اور کسی حال میں اس نقاب کو اُتارنے کے لئے اپنے آپ کو آمادہ نہ کر سکے ۔ نقاب شخصیت بنکر رہ گیا ...." ؎۱

مولانا کے پرائیوٹ سکریٹری محمد اجمل خاں نے بھی اپنے ایک مضمون میں مولانا کی اس خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"مولانا ابوالکلام آزاد بچپن میں نہ بچوں کے ساتھ کھیلے نہ مُریدوں کی جا و بیجا دست بوسی و پابوسی کو پسند کیا ۔ بڑے ہوئے تو ٹہلنے کے لئے بھی کمرہ سے باہر نہ نکلے بعلوم ہوتا تھا کہ سائے کو بھی ساتھ رکھنا پسند نہیں کرتے ...." ؎۲

اپنے ذاتی مشاہدہ کی بنیاد پر اسی مضمون میں موصوف آگے چل کر فرماتے ہیں کہ :

"بعض احباب مثلاً قاضی عبد الغفار مرحوم یا چودھری غلام رسول مہر ہفتوں مولانا کے مہمان رہتے تھے لیکن ملاقات کا موقع بمشکل ہی میسر آتا تھا ...." ؎۳

اس صورتِ حال کے پیشِ نظر یہ خیال کرنا کہ چونکہ قاضی صاحب کچھ دن مولانا کے یہاں مقیم رہ چکے ہیں ، اس لئے انھوں نے ہر رُخ سے مولانا کی شخصیت کو سمجھ لیا ہے ۔ کوئی ایسی قابلِ اعتماد بات نہیں ہے کہ جس پر مزید غور و فکر یا مزید حالات اور واقعات کی جستجو کئے بغیر یقین کر لیا جائے اور قاضی صاحب کی پیش کردہ رائے کو حرفِ آخر سمجھ لیا جائے ۔ یہ حقیقت ہے کہ اس ڈیڑھ دو سالہ قربت کے نتیجے میں قاضی صاحب کو اس بات کا احساس تو ہوا کہ وہ مولانا کی شخصیت کا نفسیاتی مطالعہ کریں ۔ لیکن جب انھوں نے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے قلم اٹھایا تو سوائے "غبارِ خاطر" یا اور دو چار تحریروں کے سہارے کے اُن کے ہاتھ کچھ نہ لگا ۔ یہی تحریریں جس حد تک قاضی صاحب کا ساتھ دے سکی ہیں وہیں تک وہ مولانا کی

؎۱، ؎۲، ؎۳ سہ ماہی "اردو ادب" ابوالکلام آزاد نمبر ۱۹۵۹ء ص ۱۲۱ ، ص ۱۳۹ و ص ۱۳۱

نفسیات کا خاکہ پیش کر سکے ہیں۔ اس حد سے آگے نہ بڑھ سکنے کی اپنی اس مجبوری کا اعتراف اور احساس خو
قاضی صاحب کو بھی ہے۔ جس کا ذکر وہ آثار ہی کے صفحات پر مختلف انداز و الفاظ میں کرتے ہیں۔ بحث
ایک جگہ لکھتے ہیں کہ :

"مولانا کی ذہنی خلوت اور ان کی زندگی کے سر بند حجرے میں داخل ہونا تقریباً
ناممکن ہے ...." ۴۵

اپنی مشکل اور مولانا کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں :

"مولانا کی شخصیت کا تصوّر کچھ ایسا ہے کہ گویا اُن کے افکار کا ایک اونچا مینار ہے، اور
مینار پر ایک حجرہ ہے اور اُس حجرہ میں مولانا کی معنوی شخصیت خلوت نشین ہے اور اس
خلوت کے پردوں کو ہاتھ لگانا ایک عامی تو کیا خواص کے لئے بھی مشکل ہے...." ۵ھ

کچھ اندیشہ کچھ حقیقت :۔ اس عنوان کے تحت قاضی صاحب نے خود اپنی تصنیف کے بارے میں اتنا کچھ
لکھ دیا ہے کہ اس کو نظر میں رکھتے ہوئے اگر آثار کا محاکمہ کیا جائے تو کام بظاہر بہت آسان ہو جاتا ہے۔ لیکن
ایک دوسرے لحاظ سے مشکل بھی ہے۔ آسان اس لئے کہ خود مصنّف نے اپنی تصنیف کے دائرہ اور مقصد کو معیّن
اور محدود کر دیا ہے۔ اور مشکل اس لئے کہ اب اس تصنیف کے بارے میں کیا کہا جائے۔ خود مصنف نے "اعتراف
اعتذار" کی شکل میں سب کچھ نہیں تو بہت کچھ ضرور کہدیا ہے۔ اور موجود و ناموجود ہر کمی اور ہر نقص کا خود اعتراف
کرلیا ہے۔ ابتدا ہی میں قاضی صاحب اپنے موضوع کی عظمت اور اپنی نارسائی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

"کتنا مشکل کام ہے کسی بڑی شخصیت کی صحیح خصوصیات کا اندازہ کرنا اور اس سے زیادہ مشکل
ہے اس اندیشے کو دل سے نکالنا کہ کہیں ہم غلط اندازہ تو نہیں کر رہے ہیں ۱ھ

قاضی صاحب کا اس اندیشے میں مبتلا ہونا اس امر کا غمّاز ہے کہ اُنھیں اپنے ہیرو کی عظمت کا احساس بڑی

۴۵، ۵ھ آثار ابوالکلام۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۱۳ ، ص۱۳۵

۱ھ۔ آثار ابوالکلام آزاد مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۵

شدّت سے ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے پر اعتماد اور بھروسہ نہیں کر پا رہے ہیں اور تردّد میں مبتلا ہیں۔ خود ان کے الفاظ میں

"میں نے جب ان اوراق کو لکھنے کے لئے قلم اٹھایا تو اس تردّد کو دل سے نہ نکال سکا۔ اس تردّد کا اثر میری تحریر میں موجود ہے۔" [۲]

اس اعتراف کے بعد قاضی صاحب سے اپنے موضوع سے اُس ذہنی لاتعلقی یا غیر جانب داری کی توقع کرنا عبث ہے جو کسی آزاد ذہن تجزیہ نگار یا سیرت نگار سے کی جا سکتی ہے۔

اقبال کو سرے سے نظر انداز کر کے اور ہندوستان میں ابو الکلام آزاد کی شخصیت کو جمال الدین کی شخصیت اور خدمات کے ہم پلّہ قرار دیتے ہوئے قاضی صاحب رقمطراز ہیں کہ:

"جمال الدین افغانی کو دیکھا نہ تھا مگر ڈھونڈا تھا اور تھوڑا بہت پایا بھی تھا لیکن اب کچھ ویسی ہی جنسِ عزیز اپنے وطن میں بھی نظر سے دور نہ تھی۔ اُس کے علمی مطالعہ کی تو مجھ میں اہلیت تھی اور نہ ہمت۔ البتہ نفسیاتی مطالعہ کا میدان میرے لئے کچھ ایسا تنگ بھی نہ تھا۔۔۔۔" [۳]

ساتھ ہی اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ

"اس میں نقائص بھی ہوں گے، انتشار بھی ہوگا، اجتہادی غلطیاں بھی ہوں گی۔ مگر ان اوراق کے معاملے میں لکھنے کا جو تقاضہ مجھے بے اختیار دوڑائے لئے جاتا تھا۔ وہ تصنیف و تالیف کے تمام مسلّمات سے باغی تھا۔۔" [۴]

یہ لکھنے کا تقاضہ کیا تھا۔ اس طرف قاضی صاحب پہلے بھی اشارہ فرما چکے ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

"میری لکھائی کا ڈھنگ ایسا ہے جیسے کسی کو مرض کا دورہ پڑے، جب لکھنے کا دورہ پڑتا ہے تو لکھے چلا جاتا ہوں" [۵]

---

[۲]، [۳]، [۴] آثارِ ابو الکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار ص۵، ص۷، ص۸

[۵]۔ آثارِ ابو الکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار ص۱۷

شاید اپنی اسی خصوصیت کی بنا پر قاضی صاحب نے اپنی اس تصنیف کو بھی اضطراری قرار دیا ہے لکھتے ہیں :

"قلم نہ کسی مفکر کا تھا نہ کسی فنکار کا۔ خطوط اور دائرے سب اضطراری ہیں" ؎

آثار ایک نفسیاتی مطالعہ ۔ قاضی صاحب کا فرمانا ہے کہ لکھنؤ کے ترقی پسند ادیبوں کی مجلس میں

"حضرت مولانا ابو الکلام آزاد کے ادب کی نفسیات پر ایک دلچسپ گفتگو ہو رہی تھی۔ اُس وقت مجھے خیال آیا کہ خود مولانا کی نفسیات کو اُن کے ادب میں تلاش کرنا چاہیئے۔" ؎

ادب ، ادیب ، اور اُس کی نفسیات کے بارے میں قاضی صاحب کا فرمانا ہے کہ

"ادب جس طرح ادیب کے ماحول کا آئینہ ہوتا ہے اُسی طرح ادیب کے ادب میں اُس شخص کی نفسیات کا صحیح عکس بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ ۔ ۔ ۔" ؎

یہ بات دعوے کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ ادیب کی ہر تخلیق اس کی اپنی شخصیت کا پرتَو ہوتی ہے ایسا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ، ہر انسان کا ذہن احساسِ برتری و کمتری ، محرومی و مایوسی ، کامیابی و ناکامی ، اُمیدُ بیم ، خوشی و غم ، محبت و نفرت کا مرکب ہوتا ہے ۔ اس لئے کسی ادیب یا کسی انسان کے عمل کا صحیح طور پر نفسیاتی تجزیہ کرنا اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ ہم سمجھتے ہیں ۔ اسی مرکب اور مختلف قسم کے نشیب و فراز سے گزرنے والے ذہن کی پیداوار ادب اور فن ہوتا ہے ۔ پھر اُس میں تخیل کی بھی کار فرمائی ہوتی ہے اس لئے کوئی تخلیق ادیب کے ذہنی گوشے میں کسی ڈھکی چھپی خواہش یا اُس کی زندگی کے کسی نمایاں یا پوشیدہ پہلو کی ترجمان بھی ہو سکتی ہے اور نقاب بھی ۔ ضروری نہیں ہے کہ اپنی ہر تحریر میں ادیب اپنی موجودہ نفسیاتی حقیقتوں ہی کی عکاسی اور ترجمانی کرے ۔ وہ اُس میں اپنی کسی ذہنی یا عملی ، داخلی یا خارجی زندگی کی محرومی کا بدل اور جواز بھی ڈھونڈ سکتا ہے ۔ اس کا تجزیہ کرنے کے لئے ادیب کی تحریر کافی نہیں ہوگی ۔ اس کی زندگی سے تمام پردے اٹھانے ہوں گے ۔

کسی بھی ادیب یا فن کار کو سمجھنے کے لئے اُس کا تحریری سرمایہ ضروری تو ہے مگر کافی نہیں ہے

؎ ، ؎ ، ؎ آثار ابو الکلام آزاد ۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار ص ، ص ، ص

وہ معاون محض ہے ۔ حرفِ آخر نہیں ہے ۔ نفسیاتی تجزیہ کرنے والا اگر واقعی فنکار یا ادیب سے ذاتی طور پر بھی گہری واقفیت رکھتا ہے، کچھ مدت اس کی شخصیت کو سمجھنے اور اس کی ذات کو پرکھنے میں صرف کرچکا ہے ۔ اپنے موضوع کی تہہ تک پہنچنے کی اہلیت اور صلاحیت رکھتا ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ غیر جانب داری، اخلاقی جرأت ادبی ایمانداری اور بے لاگ تنقید کا مادہ اس میں بدرجہ اتم موجود ہے تو یقیناً وہ اس کی تحریروں سے کافی حد تک صحیح نتائج اخذ کرنے میں کامیاب ہوسکتا ہے ۔

آثارِ ابو الکلام بغیر دوسرے داخلی یا خارجی شواہد کے بقول خود سیرت نگار کے زیادہ تر غبارِ خاطر کی تحریروں کو بنیاد مان کر ترتیب دی گئی ہے ۔ اس بناء پر اس سیرت کو مولانا آزاد کی شخصیت کا بھرپور یا کلی تجزیہ و مطالعہ قرار نہیں دیا جاسکتا ۔ دوسری طرف یہ سوانح منفی اور مثبت، مخالف اور موافق سب پہلوؤں کی نمائندگی اور عکاسی نہیں کرتی ۔ کوئی بھی انسان نہ صرف فرشتہ ہی فرشتہ ہوسکتا ہے ۔ اور نہ محض شیطان ۔ خیر و شر، بلندی و پستی بھلائی اور برائی ان سب کے امتزاج کا نام ہی حضرتِ انسان ہے اور ان انسانوں میں خواہ قاضی عبد الغفار کے حضرتِ مولانا ہی کیوں نہ ہوں !

ایک طرف قاضی صاحب صاحبِ سوانح سے بے انتہا متاثر ہیں ۔ دوسری طرف اپنی شرافتِ طبع اور قدیم مشرقی وضع کی پاسداری میں انھوں نے اپنے ہیرو کی زندگی کے صرف روشن اور تابناک پہلوؤں ہی کو اجاگر کیا ہے اور اپنی سوانحی ذمہ داریوں سے اتنا کہہ کر سبکدوش ہوگئے ہیں کہ

"مولانا بھی انسان ہیں، اور ان کے تمام کمالات اور کمزوریوں کو ساتھ لائے ہیں ۔ انکی بے پناہ انفرادیت میں ان کی کمزوریاں بھی اُن کا کمال بن گئی ہیں ۔ ۔ ۔ ۔" [۱]

یا پھر ان الفاظ میں گریز اختیار کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ

"میں نے اس مطالعہ میں اپنی مقررہ حدود سے باہر جانا پسند نہیں کیا، حتیٰ کہ مولانا کی زندگی کے بعض اہم واقعات اور اُن کے بعض عالمانہ اجتہادات کو بھی یہ سمجھکر نظر انداز کردیا کہ وہ ان کی معنوی اور نفسیاتی زندگی سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رکھتے ۔ ۔ ۔ ۔" [۲]

---

[۱]، [۲] آثارِ ابو الکلام ۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار ص ۱۶۱، ص ۲

بحث مذکورہ اور خود سیرت نگار کی تحریر کے مندرجہ بالا اقتباسات کی روشنی میں دیکھا جائے تو آثارِ ابوالکلام کو قطعی طور پر مولانا آزاد کی زندگی اور شخصیت کا کلی مطالعہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ نفسیاتی تجزیہ کے لحاظ سے اردو کے سوانحی ادب میں اس کی حیثیت ضرور منفرد ہے اپنی تصنیف کی اسی انفرادیت کے پیشِ نظر خود سیرت نگار نے بھی لکھا ہے کہ

"اگر ان اوراق کو پڑھنے والے یہ سمجھ کر پڑھیں گے کہ یہ کوئی ایسی سوانح عمری ہے جیسی کہ سوانح عمریاں لکھی جایا کرتی ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ میری یہ محنت اکارت جائے گی۔" [۱]

ساتھ ہی مصنف کو اس بات کا بھی احساس اور اعتراف ہے کہ

"اس کتاب سے ہندوستانی سوانح نگاری کے ایک نئے اسلوب کا آغاز ضرور ہوتا ہے گو کہ وہ کتنا ہی ناقص اور نامکمل سمجھا جائے۔۔۔" [۲]

اور یہ حقیقت بھی ہے کہ کم سے کم اردو سوانحی ادب میں آثارِ ابوالکلام ایسی سوانح عمری نہیں ہے کہ اگر

"اس میں موضوع کا نام بدل دیجئے تو شاید ایک بڑے آدمی کی سوانح عمری کسی دوسرے بڑے آدمی کی سوانح عمری بن جائے۔ گویا کہ ایک ہی ٹھپہ ہے کہ اس سے سوانح نگاری کے سکے یکساں ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔۔۔" [۳]

"آثار ابوالکلام" دو ابواب میں منقسم ہے۔ قاضی صاحب کے اپنے خیال میں پہلا حصہ سوانحی ہے [۴] حالانکہ چند ابتدائی صفحات کے علاوہ جن میں چند باتیں ایسی آگئی ہیں جنھیں سوانحی ذیل میں رکھا جاسکتا ہے۔ باقی تمام صفحات میں مولانا ابوالکلام آزاد کی سیاسی سرگرمیوں ہی کا تذکرہ ہے۔

دوسرے باب یعنی نقشِ ثانی میں مولانا کی تحریروں کی مدد سے مولانا کی نفسیات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔

قاضی صاحب کے اپنے بیان کے مطابق انھوں نے درحقیقت دوسرا حصہ ہی آثار ابوالکلام کے نام سے ترتیب دیا تھا [۵]۔ لیکن ناشر کے اصرار کی بنا پر انھیں اس میں پہلے حصے کا بھی اضافہ کرنا پڑا، اور خود قاضی صاحب کے الفاظ میں "نقشِ اول بلحاظ اہمیت نقشِ ثانی سے کمتر ہے۔" [۶]

---

[۱]، [۲]، [۳]، [۴] آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۲، ص۱۱، ص۱۱، ص۱۱

[۵]، [۶] آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار۔ ص۱۱، ص۱۱

کتاب کا آغاز قاضی صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

"یہ قصہ سنہ ۱۹۰۴ء کا ہے۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ قصہ ہے جبکہ آتش جوان تھا۔" [1]

اس کے بعد مولانا کی زندگی کا ایک سرسری ساخاکہ اُس دَور کے سیاسی و سماجی پس منظر کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن "حیاتِ اجمل" اور "آثارِ جمال الدین افغانی" کی طرح یہاں طول بیانی سے کام نہیں لیا گیا ہے بلکہ جامعیت اور اختصار پر زور دیا گیا ہے جس کی وجہ سے کتاب میں دلچسپی اور عبارت میں روانی کا احساس ہوتا ہے۔ یہاں "حیاتِ اجمل" کی طرح موضوع کی یکسانیت اور سیاسی داستان گوئی قاری کے ذہن پر بے جا بار نہیں معلوم ہوتی۔

نقشِ اول کی ابتدا قاضی صاحب نے مولانا کی زندگی کے اُس دَور سے کی ہے جب وہ لسان الصدق نکال رہے تھے۔ اور پہلی مرتبہ انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں عوام سے روشناس ہوئے تھے۔ یہ کم عمر نوجوان مولانا آزاد ہو سکتا ہے۔ اس بات کا یقین بہت سے لوگوں کو نہیں ہو رہا تھا۔ اس واقعہ کا ذکر قاضی صاحب نے اپنے مخصوص انشائیہ انداز میں اس طرح کیا ہے:

مگر بعض جاننے والوں نے بتایا کہ نہیں آزاد تو یہی ہیں۔ بعض نے یقین کیا اور بعض نے یقین نہ کیا۔ ایسی سحر طراز آواز تو کبھی اس پلیٹ فارم پر نہ سنی گئی تھی۔ گویا یہ ایک نیا ستارہ تھا جو انجمن حمایتِ اسلام کے آسمان پر طلوع ہو رہا تھا اور اس طرح لاہور ہی کی ہنگامہ پرور سرزمین پر ابوالکلام آزاد کا جھنڈا پہلی دفعہ نصب ہوا۔۔۔۔۔" [2]

اپنے موضوع کا اس طرح سرسری سا تعارف کرانے کے بعد قاضی صاحب مولانا کی پیدائش کا ذکر بھی اُسی افسانوی اور ڈرامائی انداز میں کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں

"۱۸۸۸ء کے ماہ ستمبر کا وہ ایک دن تھا، جب شہر مکہ کے باب السلام کے جوار میں مولانا شیخ محمد خیر الدین دہلوی کا بلند اقبال بیٹا پیدا ہوا۔" [3]

---

[1] آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۱۱

[2]، [3] " " " " ص۱۸، ص۱۹

حیاتِ اجمل میں قاضی صاحب نے حکیم صاحب کی ابتدائی زندگی کے حالات کو یہ کہکر نظر انداز کر دیا ہے کہ

"کسی بڑے آدمی کی زندگی کا ابتدائی دور اگر تاریخ اور سوانح نگاری کی روشنی میں زیادہ واضح نہ بھی ہو سکے تو سوانح نگاری کے مقصد کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔"[1]

"آثار ابو الکلام" میں قاضی صاحب نے مولانا کی ابتدائی تعلیم و تربیت کے بارے میں کم و بیش یہی رویہ اختیار کیا ہے۔ اُن کے خیال میں

"مولانا کی ابتدائی تعلیم کا تذکرہ بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ "جی۔ بی۔ اس" کی حقیقی اور فطری استعداد کسی استاد اور رہنمائے طریقت کی بہت کم مرہونِ منت ہوا کرتی ہے۔"[2]

مولانا کی ابتدائی زندگی سے اُن کی بعد کی زندگی کا مقابلہ اور موازنہ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے لکھا ہے کہ

"مولانا نہ تو مذہب کے دوکانداروں کے وجود کو گوارا کرتے ہیں اور نہ روشن خیالی اور تحقیقِ جدید کے مدعیوں کے دعوے کو تسلیم کرتے ہیں۔ اُن کی راہ اِن دونوں سے الگ ہے۔"[3]

اور اپنے اس دعوے کی دلیل میں خود مولانا کی تحریروں سے اقتباسات دیئے ہیں مثلاً مندرجہ ذیل عبارت :-

"مذہب کے دوکانداروں نے جہل و تقلید اور ہوا پرستی کا نام مذہب رکھا ہے اور روشن خیالی اور تحقیقِ جدید کے عقل فروشوں نے الحاد و بے قیدی کو حکمت و اجتہاد کے لباسِ فریب سے سنوارا ہے۔ نہ مدرسہ میں علم ہے نہ محرابِ مسجد میں اخلاص، اور نہ میکدہ میں رندانِ بے ریا۔ اربابِ صدق و صفا ان سب سے الگ ہیں اور سب سے پناہ مانگتے ہیں۔"[4]

قاضی صاحب نے مولانا کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"کوئی جی بی اس بھی اپنے ماحول کی پابند نہیں ہوا کرتی۔ اور اگر ہو تو وہ جی۔ بی اس نہیں۔"[5]

---

[1] حیاتِ اجمل، مرتبہ قاضی عبد الغفار ص ۳۱

[2]، [3]، [4]، [5] آثارِ ابو الکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار ص ۲۲، ص ۳۰، ص ۲۲، ص ۲۳

یہ بات کچھ عجیب سی ہے کہ قاضی صاحب نے اپنے کو مولانا کے اتنے قریب بتاتے اور سمجھتے ہوئے بھی آثارِ ابوالکلام میں کئی جگہ یہ لکھا ہے کہ مولانا نے جامعۂ ازھر میں تعلیم پائی تھی۔ حالانکہ خود مولانا اس بات کی تردید کر چکے تھے۔ انھوں نے جامعۂ ازھر میں تعلیم پائی ہے۔ اس بارے میں ایک جگہ قاضی صاحب رقمطراز ہیں کہ

" ان کی ذہنی نشو ونما میں اگر ان کی طالب علمانہ زندگی بھی کسی حد تک معاون ہوئی تو وہ غالباً جامعۂ ازھر کی علمی صحبتوں کا نتیجہ ہوگا۔" [۸]

آثار ہی کے صفحات پر ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ

"تحصیلِ علوم کی تکمیل کے لئے مولانا ازھر بھیجے گئے۔" [۹]

ایک جگہ اُن کے سیاسی مسلک کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

" جب نوجوان آزاد مصر سے فارغ التحصیل ہو کر واپس آئے اور اپنے ساتھ افغانی اور عبدہٗ کے مکتبِ خیال کے زندہ تصورات لیکر آئے ....." [۱۰]

صرف اتنا ہی نہیں ہے بلکہ قاضی صاحب نے مولانا کے جامعۂ ازھر میں تعلیم پانے کے سلسلے کو بعض دوسرے رجحانات اور واقعات سے بھی جوڑ دیا ہے۔ مثلاً یہ لکھنے کے بعد کہ

" مولانا کی ذہنی نشو ونما میں اگر اُن کی طالب علمانہ زندگی بھی کسی حد تک معاون ہوئی تو وہ غالباً جامعۂ ازھر کی علمی صحبتوں کا نتیجہ ہوگا ....." [۱۲]

خود قاضی صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ

" اُس زمانے میں جامعۂ ازھر میں سید جمال الدین افغانی اور مفتی عبدہٗ کے نقوشِ قدم سے علماء اور طلباء، وسیع النظری اور اجتہاد صالح کی ایک نئی روشنی حاصل کر رہے تھے۔" [۱۳]

یا "تحصیلِ علوم کی تکمیل کے لئے مولانا ازھر بھیجے گئے۔"

---

[۸] ، [۹] آثارِ ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار۔ ص ۲۲ ، ص ۲۳

[۱۰] ، [۱۲] ، [۱۳] آثارِ ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار۔ ص ۳۱ ، ص ۲۲ ، ص ۲۲

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ

"وہاں سے واپس آتے ہی مولانا کی جوانی پہلی مرتبہ اور شاید آخری مرتبہ عشقِ مجازی کے طوفان میں مبتلا ہوئی۔" [۳]

ان اقتباسات سے اس خیال کو اور تقویت ملتی ہے کہ آثار کی بنیاد حقائق اور ذاتی معلومات سے زیادہ قیاسات پر ہے۔ حالانکہ اپنی عمر کے آخری حصے میں زبانی تردید کے علاوہ مولانا نے غبارِ خاطر کے صفحات پر بھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ

"جہاں تک میرے تعلیمی زمانے کا تعلق ہے گھر کی چار دیواری سے باہر قدم نکالنے کا موقع ہی نہیں ملا۔ بلاشبہ اس کے بعد قدم کھلے، اور ہندوستان کے باہر تک پہونچے۔ لیکن یہ بعد کے واقعات ہیں جبکہ طالب علمی کا زمانہ بسر ہو چکا تھا......" [۵]

"نقشِ اول" میں "تذکرہ" کی اشاعت کا ذکر کرتے ہوئے قاضی صاحب نے لکھا ہے کہ یہ ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا [۶] اگلے ہی صفحے پر "تذکرہ" کی ایک عبارت کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ

"آج سے ۳۶ سال پہلے بھی مولانا مذہب اور اہلِ مذہب کے متعلق اپنا ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے تھے۔" [۷]

آثارِ ابوالکلام کا سنِ تصنیف ۱۹۴۹ء ہے۔ اس میں سے ۳۶ سال منہا کر دیئے جائیں تو ۱۹۱۳ء کے لگ بھگ کا زمانہ ہوتا ہے۔ آثار ہی کے صفحات پر ایک جگہ لکھتے ہیں کہ

"تذکرہ کی اشاعت سے نو سال پہلے یعنی آج سے تقریباً ۴۵ سال پہلے مولانا عشقِ مجازی میں اپنے ایک الجھاؤ کی طرف بار بار اشارہ کرتے ہیں۔" [۸]

۳۔ آثارِ ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار صفحہ ۲۳

۵۔ غبارِ خاطر۔ صفحہ ۵ مکتوب ۱۶ اکتوبر ۱۹۴۲ء

۶، ۷، ۸۔ آثارِ ابوالکلام صفحہ ۲، صفحہ ۱۰، صفحہ ۱۵۶

"آثار ابوالکلام" کے اسی حصے میں مولانا کے عشق مجازی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے لکھا ہے کہ

"سوانح نگاری کا حق ادا کرنے کے لئے مشاہیر کی زندگی کے اس رُخ کو دیکھنا بھی ضروری ہے" [۱]

لیکن مکمل معلومات مہیا نہ ہونے کی مجبوری ایک طرف اور اس کے ذکر پر ہر "محراب کے نیچے اور ہر منبر کے اوپر ایک شدید زلزلہ" آجانے کا خطرہ دوسری طرف، قاضی صاحب کے قلم کو وہیں روک دیتا ہے جہاں تک کہ خود مولانا نے "شاعرانہ اندازِ بیان" میں اس واردات کا ذکر کر دیا ہے۔ ویسے قاضی صاحب کے خیال میں

"کسی بھی بڑے آدمی کی نفسیات کا مطالعہ کرنے کے لئے اُس کی زندگی کے اُس رُخ سے آشنا ہونا ضروری ہے۔ اس قسم کے جذباتی ہیجان سے اخلاق و کردار کی خصوصیات بے اختیار اور بے محابا ظاہر ہو جایا کرتی ہیں اور ٹھیک اس حالت میں ہم کسی شخصیت کا اندر سے مطالعہ کر سکتے ہیں۔" [۲]

اس سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ

"میں تو شروع ہی سے اس بات کا قائل ہوں کہ زندگی کا جنسی پہلو سوانح نگار کیلئے بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ بغیر اُس کے زندگی کا جذباتی رُخ روشنی میں نہیں آتا اور انسانی کردار کی قوتِ متحرک نظر انداز ہو جاتی ہے۔" [۳]

مذکورہ بالا اقتباسات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی شخص کے نفسیاتی مطالعہ اور اس کے کردار کے بارے میں مجموعی طور پر کوئی صحیح رائے قائم کرنے کے لئے جن بنیادی واقعات، عناصر اور امور سے کسی سیرت نگار کے لئے نتائج اخذ کرنا ضروری ہے۔ اُن کی اہمیت سے قاضی صاحب بڑی حد تک آگاہ تھے۔ اسی آگاہی کی بنا پر وہ یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ

"مولانا کی زندگی میں وہ عشقِ مجازی ایک بہت بڑی نفسیاتی اہمیت رکھتا ہوگا۔ جسکے بغیر اُن کی سوانح حیات کے یہ اوراق نامکمل ہیں۔" [۴]

---

[۱]، [۲]، [۳]، [۴] آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص ۸، ص ۲۵، ص ۱۵۷، ص ۲۷

زیر بحث باب کے چند ابتدائی اوراق کے بعد جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا۔ باقی صفحات میں مولانا کے سیاسی کارناموں ہی کا چرچا ہے۔ ایک کامیاب اخبار نویس کی حیثیت سے بھی اور ایک زمانے میں علی برادران اور پھر حکیم اجمل خاں کی صحبتوں میں رہنے کی وجہ سے بھی قاضی صاحب کا سیاسی شعور پختہ اور سیاسی نظر کافی گہری ہوگئی تھی۔ جس کی وجہ سے سیاسی پس منظر میں اُن کے یہاں کسی طرح کا جھول نہیں پایا جاتا۔ قاری قاضی صاحب کے سیاسی نظریات یا ذاتی رجحانات اور اُن کے اخذ کردہ نتائج سے اختلاف کرسکتا ہے لیکن جس پس منظر میں وہ نتیجہ نکالتے ہیں۔ اسکی منطق سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر جو باتیں خود مولانا ابوالکلام آزاد نے قاضی صاحب کی اس سیرت کے شائع ہونے کے کئی سال بعد INDIA WINS FREEDOM میں لکھی ہیں اُس دَور کے سیاسی حالات کو نظر میں رکھتے ہوئے قاضی صاحب بھی اپنی فہم رسا اور اپنے سیاسی شعور کی بنا پر تقریباً اُسی نیتجے پر پہنچے تھے، مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ

> "مولانا محمد علی جناح کا دو قومی نظریہ صرف اس لئے کامیاب ہوسکا کہ ایک طرف تو انگریز کے چالاک تدبر سے کانگریسی لیڈروں نے دھوکہ کھایا۔ اور دوسری طرف خود کانگریس کے بعض گوشوں میں مسلمان "مدبروں" کے زیادہ با اثر ہونے کو ناپسند کیا گیا۔" [۵]

ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں کہ

> "اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ۱۹۴۷ء سے پہلے کی کانگریسی وزارتوں نے بعض صوبوں میں اپنے طرزِ عمل سے لیگ کو اس کا موقع دیا کہ وہ مسلم عوام کو کانگریس سے بددل کرنے کے لئے وزارتوں کی لغزشوں کو مبالغہ آمیز انداز میں بیان کریں اور مسلمانوں کو یقین دلائیں کہ وہ غیر مسلم اکثریت کے ساتھ رہ کر کبھی محفوظ نہ رہ سکیں گے۔" [۶]

جولائی ۱۹۳۷ء میں کانگریس نے جو صوبائی وزارتیں بنائی تھیں اُن میں کانگریس نے مسلم لیڈروں کی شرکت گوارا نہ

---

[۵] آثارِ ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار صفحہ ۸

[۶] آثارِ ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار صفحہ ۵۵

کرکے جس فتنے کو جنم دیا اور جس غلطی پر مولانا آزاد نے بھی اپنی کتاب میں زور دیا ہے اُس سلسلے میں بحث کرتے ہوئے قاضی صاحب نے بھی صاف صاف لکھا ہے کہ

"اس موقع پر سب سے زیادہ صوبجات متحدہ میں کانگریس کے خلاف ہنگامہ شروع ہوا جس کا ایک خاص سبب یہ تھا کہ اس صوبے کے بعض مسلم لیگی لیڈر جو وزارت میں شامل ہونے کے خواہشمند تھے شامل نہ ہوسکے۔ وہ تو یہاں تک تیار تھے کہ وزارت کی خاطر لیگ کے مسلک کو ترک کرکے کانگریس میں شریک ہوجائیں۔ لیکن کانگریس نے اُن کی شرکت پسند نہ کی۔ لہٰذا یہ صوبہ سب سے زیادہ میدان کارزار بنایا گیا" ۵؎

مولانا آزاد نے بھی اپنی کتاب میں ان امور پر کافی زور دیا ہے اور انھیں باتوں کو تقسیم وطن کا سب سے بڑا سبب بتایا ہے۔

آثار ابوالکلام کا "نقش اول" قاضی صاحب کے اُس پختہ سیاسی شعور کا ایک جامع نقش ہے جس میں انھوں نے مختصراً مولانا آزاد کی سیاسی زندگی کی تصویر اور تاریخ پیش کی ہے۔ قاضی صاحب کی یہ پیشکش خاصی اہم اور دلچسپ ہے۔ اہم اس لحاظ سے کہ یہ ہندوستان کے مسلمانوں کے ایک بڑے قائد کی سیاسی جدوجہد کی ایک مختصر سی تاریخ ہوگئی ہے اور دلچسپ اس لحاظ سے کہ قاضی صاحب کا طرز بیان اور اُن کا اسلوب نگارش آثار کے صفحات پر خاصا دلچسپ اور دلکش ہے اور قاری کو موضوع کے خشک ہونے کے باوجود پڑھنے میں تکلف نہیں ہوتا۔ کہیں کہیں ہلکا پھلکا طنز بھی نظر آجاتا ہے۔ نظریاتی لحاظ سے قاری چاہے متفق نہ ہو لیکن زبان و بیان کے اسلوب اور حقیقت واقعہ سے انکار نہیں کرسکتا۔ مثال کے طور پر مولانا ابوالکلام آزاد اور مہاتما گاندھی اور چند دوسرے لیڈروں کو ملک میں ہندو مسلم فسادات کو اپنی نظر سے دیکھنا پڑا۔ اس بات کو قاضی صاحب نے اس طرح لکھا ہے:

"ہر روز زلزلے آتے تھے اور متحدہ قومیت کی ٹوٹی ہوئی عمارت کی دیواروں کو مسمار کرجاتے تھے۔ تاہم اُمیدوں اور تمناؤں اور مضبوط ارادوں کی ایک ٹوٹی ہوئی محراب کے نیچے ملک کے

۵؎۔ آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص ۹۰-۹۱

"یہ بلاکیش سپاہی بیٹھے رہے اور آزادی کی ایک نئی عمارت کے نقشے بناتے رہے"۔ [۳]

اسی سلسلے میں بحث کرتے ہوئے ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں کہ

"سیاسی جمود اور فرقہ واری کشت وخون کا یہ زمانہ گزرتا چلا گیا اب زندگی کے بے چین سمندر میں روشنی کے چند ہی مینار باقی رہ گئے تھے جو اس ظلماتی طوفان کی موجوں کا مقابلہ کر رہے تھے"۔ [۴]

قاضی صاحب کے اپنے مخصوص انداز میں اُن کا طنزیہ لب و لہجہ اکثر جگہ اس طرح نمایاں ہے۔

"حال کے واقعات نے اس گمان کی پوری تصدیق کر دی ہے کہ جو کمزور عمارت پاکستان نے بنائی ہے اس کی دیواریں تیسری طاقت کی تائید اور عملی امداد کے بغیر کھڑی نہیں رہ سکتیں اب امریکی نعرہ سے زیادہ اُسے امریکی سامانِ جنگ کی ضرورت ہے"۔ [۵]

یا ایک جگہ گاندھی جی اور مسٹر جناح کے درمیان مفاہمت نہ ہو سکنے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

"گفتگوئے مفاہمت کی ہرناؤ مسٹر جناح کی مجوزہ "تقسیم" کی چٹان سے ٹکرا کر غرق ہوتی رہی۔ خود مہاتما جی نے مسٹر جناح سے طویل ملاقاتیں کیں۔ لیکن زمین اتنی بنجر تھی کہ اُسمیں گفت وشنید کا کوئی تخم بھی بار آور نہ ہو سکا"۔ [۱]

اپنے اس انداز میں اکثر جگہ قاضی صاحب متانت اور سنجیدگی کی اُن حدود کو پار کر گئے ہیں جو اُنکی بیشتر طنزیہ تحریروں کا خاص امتیاز سمجھا جاتا رہا ہے۔ یہ مانا کہ سیرت نگار کا اپنا نقطۂ نظر کسی نہ کسی حد تک اُس کی تصنیف و تالیف میں جھلک ہی آتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک سنجیدہ موضوع میں اس قسم کا انداز اختیار کیا جائے اور اپنے ہیرو سے اختلاف رکھنے والوں کی اس طرح اہانت کی جائے۔ جس طرح قاضی صاحب نے ڈاکٹر مونجے یا ظفر علی خاں کے بارے میں لکھا ہے۔ سیاست کی دنیا میں یہ سب کچھ روا ہو تو ہو۔ ادب یا سوانح میں نہیں ہو سکتا۔ مثلاً

---

[۳]، [۴]، [۵]۔ آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۴۷، ص۴۲، ص۱۰۵

[۱]۔ آثار ابوالکلام آزاد۔ ص۱۱۲

۔شملے کی سرزمین بنجر ثابت ہوئی۔ اور ڈاکٹر مونجے اور ظفر علی خاں دونوں اپنے اپنے ڈنڈے ہوا میں گھمانے کے بعد مخالف سمتوں میں واپس آگئے۔۔۔۔" ؎۱

ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں مہاتما گاندھی کے بعد مولانا ابو الکلام آزاد ہی کا نام لیا جاسکتا ہے لیکن آثار ابو الکلام کا پہلا باب پڑھنے کے بعد ایسا گمان ہوتا ہے کہ جیسے مولانا کو ہندو مسلم اتحاد کا بانی ثابت کرنے کے لئے ہی سیرت کا یہ باب لکھا گیا ہو۔ قاضی صاحب کی تحریر کا اگر تجزیہ کیا جائے تو پہلے باب میں قدم قدم پر مولانا کو ہندو مسلم اتحاد کا علَم بردار ثابت کرنے کی کوشش سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے ملک کے عوام اس سلسلے میں مولانا سے بدگمان ہوں۔ اور قاضی صاحب شعوری طور پر اپنی طرف سے یا پھر مولانا کی طرف سے یا کسی اور کے ایماء واشارے سے عوام کے دل سے اس بدگمانی کو دور کرنے کے لئے اپنے قلم کی طاقت صرف کر رہے ہیں۔ یا قاضی صاحب اس بات پر زیادہ زور دیکر اُس وقت کے بحرانی دَور میں مولانا کی جگہ اربابِ حکومت واقتدار کی نظر میں اور زیادہ مستحکم اور باوقار بنانے کے خواہشمند ہوں۔ یا اس طرح حکومت اور عوام میں مولانا کے لئے کچھ اور زیادہ زمین ہموار کرکے وہ خود مولانا کی خوشنودیٔ مزاج حاصل کرنا چاہتے ہوں۔

علی گڑھ تحریک سے مولانا آزاد اپنی سیاسی زندگی کے کسی بھی دَور میں متفق اور منسلک نہیں ہوئے، لیکن قاضی صاحب نے مولانا کی اس تحریک سے لاتعلقی اور بے زاری ظاہر کرنے کی بھی شعوری طور پر نمایاں کوشش کی ہے اور مولانا کے دامن سے ایک ایسے داغ کو بار بار دھونے کی کوشش کی ہے جو اُنکے دامن پر کبھی لگا ہی نہیں۔

نقشِ ثانی: آثار ابو الکلام کے دوسرے حصے یعنی نقشِ ثانی میں قاضی صاحب نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مولانا کی زندگی کا یہ پہلو جو نقشِ ثانی میں پیش کیا گیا ہے سیاسی زندگی کے گرد وغبار سے بالکل پاک ہے اور اس لئے زیادہ دل نواز ہے۔ ساتھ ہی اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ

۔اگر مولانا فرشتہ ہوتے تو ان کی سوانح حیات بہت ہی مختصر ہوتی۔ دو لفظوں میں اُسے

؎۱۔ آثار ابو الکلام آزاد صـ۳۸

ختم کر دیتا۔ لیکن وہ انسان ہیں۔ اور انسان کے تمام کمالات اور کمزوریوں کو ساتھ لائے ہیں۔" [۳۴]

لیکن وہ کمزوریاں جو مولانا کے فرشتہ نہ ہونے اور انسان ہونے کی بناء پر اُن میں رہی ہوں گی۔ اُن کے بیان سے گریز کے لئے قاضی صاحب نے یہ جواز ڈھونڈھ نکالا ہے کہ"

"اُن کی بے پناہ انفرادیت میں اُن کی انسانی کمزوریاں بھی اُن کا کمال بن گئی ہیں۔" [۳۵]

اس طرح آثارِ ابو الکلام اپنے ہیرو کی یک رُخی تصویر پیش کرنے میں خاصی کامیاب ہے۔ سیرت نگار نے صاحبِ سیرت کی چند مخصوص تحریروں سے اپنے مقاصد اور اپنی پسند کے مطابق انتخاب کر کے اُنھیں اس باب میں اس طرح چسپاں کر دیا ہے کہ کہیں آبلوں کو ٹھیس نہ لگنے پائے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے سیرت نگار نے اپنے ذہن میں پہلے سے اپنے ہیرو کی شخصیت کا ایک مثالی خاکہ بنالیا ہے کہ اُسے ایسا ثابت کرنا ہے اور پھر اپنے اُسی تصوّر و تخیُّل کے تحت پوری تصویر میں رنگ بھرتے چلے گئے ہیں۔ اور اپنی اس کوشش میں وہ خاصے کامیاب ہیں۔ البتہ خود اپنی نارسائی کا احساس اُن کا پیچھا یہاں بھی نہیں چھوڑتا۔ وہ صاحبِ سوانح کی شخصیت کے پیچیدہ ہونے کا ذکر بار بار کر کے قاری کے لئے اور پیچیدگی کا سامان مہیّا کر دیتے ہیں۔ اور اس طرح اپنے قاری کو خود ایک طرح کے احساسِ نارسائی میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ پہلے باب کی طرح اس باب میں بھی سیرت نگار نے اپنے ہیرو کے فکر و ذہن تک رسائی کو ناممکن بتایا ہے۔ اور یہ لکھا ہے کہ

"عجائباتِ سحر و ساحری کے قصوں میں وہ جو قلعہ برج کا بنایا جاتا ہے وہ دُور سے تو نظر آتا ہے لیکن قریب جائیے تو غائب ہو جاتا ہے۔ کچھ وہی معاملہ مولانا کے اور عوام کے درمیان پیش آتا ہے اور عوام کی نارسائی کا افسانہ مولانا کی سوانحِ حیات کا ایک جزو بن جاتا ہے....." [۱]

خود قاضی صاحب بھی اس عجائباتِ سحر و ساحری کے قلعہ نما برج میں گُم ہو گئے ہیں اور قاری کے لئے یہ طے

---

[۳۴]، [۳۵] آثارِ ابوالکلام آزاد صـ۱۳۴، صـ۱۳۶

[۱] آثارِ ابوالکلام۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار صـ۱۳۷

کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ سیرت نگار کا مقصد محض اپنے موضوع کی تحریروں پر تبصرہ کرنا ہے یا اُن تحریروں سے مولانا کی نفسیات کا سُراغ لگانا۔

آثارِ ابوالکلام کے صفحات پر قاضی صاحب نے یہ اعتراض کیا ہے کہ

"ہم تحریر اور اس کے مفہوم کی ترجمانی تو کرتے ہیں لیکن اس کے پیچھے فکر و نظر کی جو روح یا ڈھکے ہوئے جذبات کی جو قوت کارفرما ہوتی ہے اُس سے ناآشنا رہتے ہیں اور اس طرح وہ ترجمانی ناقص رہ جاتی ہے۔ ہم یہ تو بتا دیتے ہیں کہ اہلِ قلم نے کیا لکھا اور کیا کہا۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتے کہ کیوں لکھا اور کیوں کہا۔ ہم گویا انسان کے جسم کی تصویر تو کھینچ لیتے ہیں لیکن اُس کے دل و دماغ کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں۔" [1]

لیکن ایک حد تک خود قاضی صاحب پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے نقشِ ثانی میں زیادہ تر اسی عام اور "قابلِ اعتراض" طریقۂ کار کو اپنایا ہے۔ اور اُن کا یہ اعتراض زیادہ تر اُن کے نظریہ اور اُن کی خواہش کا ترجمان ہے اُن کے عمل کا نہیں۔ کیونکہ قاضی صاحب نے بھی زیادہ تر یہی بتایا ہے کہ مولانا نے یہ کہا اور یہ لکھا لیکن اس کے پیچھے چھپے ہوئے کیوں کا جواب دینے سے وہ بھی قاصر نظر آتے ہیں۔ اور اکثر جگہ تو جان بوجھ کر گریز اختیار کیا ہے۔ اس سلسلے میں اپنی مشکل اور نارسائی کا اعتراف کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں کہ

"مولانا کی مرکب اور مشکل سے سمجھ میں آنے والی شخصیت کو پیشِ نظر رکھ اُن کے ادب کا تجزیہ کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ میں نے ان اوراق میں اس مشکل کام کو صرف اس حد تک انجام دیا ہے کہ مولانا کی تحریروں کے اقتباسات پیش کرکے یہ بتا دیا ہے کہ یہ عکس اُن کے ذہنی تصورات کے کس گوشے کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے۔" [2]

قاضی صاحب کے خیال میں نفسیاتی خدوخال کو وہی شخص نمایاں کرسکتا ہے جس نے بہت قریب سے مولانا کا مطالعہ کیا ہو اور ایسا کوئی بھی شخص قاضی صاحب کو نظر نہیں آتا تو پھر یقیناً قاضی صاحب کے الفاظ میں

---

[1]، [2] آثارِ ابوالکلام مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۱۳۷، ص۱۳۶

"تذکرہ اور الہلال اور البلاغ کے صفحات پر مولانا کے قلم کے بنائے ہوئے نقوش کی سطح کو کریدنا ہوگا۔" [1]

اور یہی راستہ قاضی صاحب نے اختیار کیا ہے۔ لیکن انھوں نے بیشتر غبار خاطر کا ہی سہارا لیا ہے۔ 'تذکرہ' الہلال اور البلاغ کی تحریروں کا بہت کم۔ قاضی صاحب اگر اپنے اسی دعوے پر قائم رہ کر کام کرتے تو وہ یقیناً مولانا ابوالکلام آزاد کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کر سکتے تھے اور مولانا کی ذاتی یا سیاسی زندگی کے اُس دَور اور اُس رُخ کی بھی نقاب کشائی کر سکتے تھے اور اُسے بھی روشنی میں لا سکتے تھے جس میں کہ مولانا کا اعلان یہ تھا کہ

"ہم کسی کے ساتھ نہیں، بلکہ صرف خدا کے ساتھ ہیں۔ اسلام اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ اُس کے پیروؤں کو اپنی پالٹیکل پالیسی قائم کرنے کے لئے ہندوؤں کی پیروی کرنی پڑے۔ . . . . مسلمانوں کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی شرم انگیز سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسروں کی پولٹیکل تعلیموں کے آگے جھک کر اپنا راستہ پیدا کریں۔ اُن کو کسی سیاسی جماعت میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں۔" [2]

اپنے ہیرو کی شخصیت کی چند دوسری اہم صفات پر بحث کے دوران قاضی صاحب نے بار بار اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ

"مولانا کی انفرادیت عوام کی نفسیاتی سطح سے اسقدر بلند ہے کہ کوئی عامی کسی عام پیمانے سے اُسے ناپ تول نہیں سکتا۔" [3] یا پھر

"اپنی ذہنی سطح سے نیچے، کسی عوامی سطح پر مولانا صرف دیر آشنا اور کم آمیز ہی نہیں بلکہ شکل آشنا ہیں۔" [4]

---

[1] آثار ابوالکلام مرتبہ قاضی عبدالغفار ص ۱۳۷

[2] اخبار الہلال۔ مدیر مولانا ابوالکلام آزاد ص ۲ مورخہ ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء

[3]، [4] آثار ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص ۱۳۷، ص ۱۳۶

مولانا کے بارے میں قاضی صاحب کی یہ رائے اور ان کا یہ فرمانا بالکل درست ۔لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ ایک عام آدمی کی ذہنی سطح یا اُس کے ذہنی معیاروں کو بنیاد مان کر مولانا کی انفرادیت کو پرکھنا ہی کیوں چاہتے ہیں ؟

اپنے ہیرو کی بے پناہ انفرادیت یا اُس کی عظمت اور بلند اقبالی کا بار بار اعتراف خود سیرت نگار کی ذہنی اور نفسیاتی کیفیت کے بارے میں اس امر کا غمّاز ہے کہ اس کے ذہن پر اُس کا ہیرو بے طرح چھایا ہوا ہے اور وہ خود نفسیاتی تجزیہ میں اپنے کو بے دست وپا محسوس کر رہا ہے ۔ اور بار بار اس کی پیچیدگی کا ذکر کرکے اپنی بے بضاعتی کے احساس کے بوجھ کو ہلکا کرنا چاہتا ہے یا پھر اس نے یہ سوانح بے لاگ نفسیاتی تجزیہ کے لئے نہیں بلکہ کسی دوسرے مقصد کے پیشِ نظر لکھی ہے ۔ اور بظاہر وہ مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ مولانا اور عوام الناس کے درمیان مولانا کی عظیم اور پیچیدہ شخصیت کی بنا پر اُن کی منفرد اور بے مثل مشکل سے بھی سمجھ میں نہ آنے والی ذات کے بارے میں جو غلط فہمیاں رہی ہیں ۔ اُن کو دور کرنے کی کوشش کی جائے اور قاضی صاحب کے ذہن میں یہ بات جاگزیں ہے کہ اُن کی اس طرح کی کوششوں سے شاید عوام الناس بھی مولانا کی ذات کو اُسی طرح سمجھ لیں گے ، جس طرح کہ انھیں سمجھا جانا چاہیئے ۔ اور عوامی سطح پر بھی وہ اپنے ہیرو کو وہی مقبولیت حاصل کرانے میں کامیاب ہوجائیں گے جو ایک عام لیڈر ، ایڈیٹر ۔ مولوی یا کسی مشہور پہلوان کو ہوتی ہے !

آثار ابوالکلام کی روشنی میں مولانا آزاد کی شخصیت

نقشِ اول میں کم ، لیکن نقشِ ثانی میں بیشتر خیالات کی تکرار ملتی ہے ۔ قاضی صاحب نے ایک ہی بات کو مختلف انداز و الفاظ میں بار بار دوہرایا ہے ۔ مثلاً مولانا کی انفرادیت اور ان کی شخصیت کی مشکل پسندی پر قاضی صاحب نے آثار کے صفحات پر قدم قدم پر زور دیا ہے ۔ بات اپنی جگہ درست ہے لیکن ساتھ ہی اس بات کی بھی غمّازی کرتا ہے کہ سیرت نگار نے اپنے ذہن میں اپنے موضوع کی شخصیت کا جو خاکہ پہلے سے بنایا ہے وہ یا تو انتہائی جذباتی ہے یا پھر انتہائی مبہم ۔

سیرت نگار کا بار بار اپنی نارسائی کا ذکر ، عوام اور مولانا کے درمیان ذہنی دوری اور خلیج کا احساس مولانا کے ہندو مسلم اتحاد کے بانی ہونے کا تذکرہ اور مولانا کی انفرادیت اور انا پر زور ، وغیرہ اگر علیحدہ علیحدہ عنوانات

کے تحت ایک ترتیب کے ساتھ ان خصوصیات کا ذکر کیا جاتا تو ان منتشر خیالات کے یکجا ہونے پر شخصیت کا تاثر اور تصور اور زیادہ بہتر اور بھرپور ہوتا بنقش اور زیادہ گہرا اور پُرکشش ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود بہت سی باتیں قاضی صاحب نے بڑی پتے کی بھی کہی ہیں اور کچھ اُمور کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً عرفان ذات وکائنات یا فہم وادراک کی انتہا پر انسان پر ایک ایسا دور آتا ہے کہ اُس کی نظروں سے ظاہر کے پردے بالکل ہٹ جاتے ہیں۔ اور جیسے جیسے وہ ذات وکائنات کے حقائق کو سمجھتا جاتا ہے اُسے عام زندگی اور زمانہ کے سطحی معاملات اور لوازمات سے ایک قسم کی اجنبیت اور وحشت کا احساس ہونے لگتا ہے اور وہ کشش جو ایک عامی کو زندگی اور زمانے سے ہوتی ہے وہ اُس کے یہاں تقریباً نہ ہونے کے برابر ہو جاتی ہے جس کے ردِ عمل اور نتیجے میں وہ ذہنی تنہائی اور کرب واضطراب میں مبتلا ہو جاتا ہے وہ سب کے لئے ہوتا ہے لیکن اس کے لئے کوئی نہیں رہ جاتا۔ یعنی لوگ اس کی عزت اور اس کا احترام بے حد وانتہا کر سکتے ہیں اُس کے کارناموں کی تعریف وتوصیف کر سکتے ہیں لیکن اس سے محبت نہیں کر سکتے۔ اور اُسے وہ اپنائیت نہیں دے سکتے جو ایک اپنے جیسے فرد کے لئے اُن کے دل میں ہوتی ہے۔ وہ بیچارا زندگی کی عام سطح پر جب کبھی آنا چاہتا ہے تو بھی وہ سماجی زندگی کے اُس کیف وکم سے لطف اندوزی حاصل کرنے میں ناکام رہتا ہے جو جوہر انسان کی فطرت کا قدرتی تقاضہ ہوتا ہے۔ اسی کیفیت کو قاضی صاحب نے "غم گیں احساس" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہ کیفیت مولانا ابو الکلام آزاد کے یہاں بہت زیادہ پائی جاتی تھی۔ جس کے بارے میں قاضی صاحب نے لکھا ہے کہ

> "مولانا کے چہرہ کی سنجیدگی اور گفتگو کے تحمل کو لوگ غرور اور پندار سے منسوب کرتے ہیں اور اپنے فہم وادراک کی حد تک وہ اس کے سوا کچھ کر بھی نہیں سکتے۔ لیکن یہ عالم درحقیقت ایک غم گین احساس کا عالم ہے۔ ایک اُداس تنہائی کا۔ اور افکار و وجدان کے معصوم رجحانات کا۔ جن میں اُن کا کوئی شریک نہیں۔" [۱]

---

[۱] آثار ابو الکلام۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار۔ صفحہ ۱۲

خود مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی اپنے بارے میں غبارِ خاطر کے صفحات پر بالکل یہی بات لکھی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

"اپنی اس افتادِ طبیعت کے ہاتھوں ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کا مورد رہتا ہوں۔ اور لوگوں کو حقیقتِ حال سمجھا نہیں سکتا۔ لوگ اس حالت کو غرور و پندار پر محمول کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ میں دوسروں کو سُبک سر تصور کرتا ہوں۔ اس لئے اُن کی طرف بڑھتا نہیں حالانکہ خود مجھے اپنا ہی بوجھ اُٹھنے نہیں دیتا۔ دوسروں کی فکر میں کہاں رہ سکتا ہوں"[1]

مولانا کی اسی کیفیتِ مزاج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک دوسری جگہ قاضی صاحب نے لکھا ہے کہ مولانا کی مایوسیوں کا ایک سبب اور بھی ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ امام کا منبر مقتدیوں کی سطح سے بہت اونچا ہے۔[2]

یا پھر

مولانا کو اپنی زندگی میں رفیقوں اور دوستوں کی تائید سے اس قدر محرومی رہی اور مخالفوں کی مخالفت کا اسقدر سامنا کرنا پڑا کہ اس حالت کے اثر نے اُن کی خلوت پسند طبیعت کو اور بھی زیادہ خلوت پسند اور کم آمیز بنا دیا۔"[3]

قاضی صاحب کے خیال میں مولانا کی" انانیت " میں عزم گینی، مایوسی اور محرومی کی جو علامتیں ہم پاتے ہیں اُنکا سبب وہی ہے کہ

"مولانا کو اپنی زندگی میں بہت ہی کم رفیق اور ہم مشرب اور ایسے لوگ مل سکے جو انھیں صحیح طور پر سمجھتے"[4]

اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ کانگریس میں ساری عمر گزار دینے کے باوجود مولانا کے رفیقوں "اور ایسے لوگوں کی جو مولانا کے ساتھ حقیقی اشتراکِ افکار رکھتے تھے۔ اگر کوئی فہرست مرتب

---

[1] ، غبارِ خاطر۔ ابوالکلام آزاد۔ ص۱۰۱۔ مکتوب مورخہ ۲۹ راگست ۱۹۴۳ء

[2] ، [3] آثار ابوالکلام۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار ص۱۶۹، ص۱۶۷

[4] ، آثار ابوالکلام مرتبہ قاضی عبدالغفار۔ ص۱۶۹

کی جائے تو پھر ایک اور دو اور تین اور چار کے بعد ہی شاید گنتی ختم ہو جائے ۔" [۱]

قاضی عبدالغفار کے نفسیاتی مطالعہ کے نتائج کے مطابق

"یہ اس پس منظر کا خاکہ ہے جس سے مولانا کی فطرت میں مایوسی، بیزاری، خلوت پسندی، اور کم آمیزی کے عناصر کو تقویت حاصل ہوئی ۔" [۲]

لیکن اس کے باوجود مولانا کا مسلک اپنی جگہ اٹل تھا۔ ان کا تو کہنا یہ تھا کہ

"اگر دنیا میں ایسے لوگ ہیں جنھیں چراغ کی روشنی دھندلی نظر آتی ہے تو یہ ان کی آنکھوں کا ضعف ہے، جسکو دور کرنا چاہیئے۔ ان کی خاطر چراغ گل نہیں کئے جا سکتے ۔" [۳]

مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک جگہ لکھا ہے کہ راہ مقصد کی خاک بہت غیور واقع ہوئی ہے وہ رہرو کی جبینِ نیاز کے سارے سجدے اس طرح کھینچ لیتی ہے کہ پھر کسی چوکھٹ کے لئے کچھ باقی نہیں رہتا۔ مولانا کی اس بات پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے قاضی صاحب نے بڑے کام کی بات کہی ہے اور اس نکتے کی گرفت کی ہے جو مولانا کی شخصیت کا محور و مرکز ہے۔ لکھتے ہیں کہ

"راہ کے غیور ہونے کا ذکر، حقیقت راہی کے غیور ہونے کی طرف ایک بلیغ اشارہ ہے ۔" [۴]

قاضی صاحب کے خیال میں مولانا نے

"فلسفۂ حیات کا ایک خاص سانچا اپنے لئے بنا لیا ہے اسی سانچے میں ان کی زندگی کا ہر خوش و ناخوش بخوبی ڈھل گیا ہے ۔" [۵]

قاضی صاحب کی اپنے ہیرو کے بارے میں یہ رائے خود ان کی اپنی تحریر سے بعینہٖ مطابقت رکھتی ہے، جس میں مولانا نے اپنے سگریٹ پینے کی عادت کو ترک کرنے کا ذکر کرتے ہوئے اپنی زندگی کے اس فلسفے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"ترک میں دیر لگی تھی نہ اب اختیار میں جھجک ہوئی۔ نہ محرومی پر ماتم تھا نہ حصول پر نشاط

---

۱ ، ۲ ، ۳ ، ۴ آثارِ ابوالکلام - مرتبہ قاضی عبدالغفار [illegible]

۵ آثارِ ابوالکلام - مرتبہ قاضی عبدالغفار [illegible]

ترک کی تلخ کامی نے جو مزہ دیا وہی اب اختیار کی حالت میں محسوس ہونے لگا تھا۔۔۔ ترک و اختیار کا نقشِ عمل اس طرح بٹھایئے کہ آلودگیاں دامن تر کر دیں مگر دامن پکڑ نہ سکیں۔۔۔" ۵۱

مولانا کی "بے پناہ انفرادیت" کے بارے میں قاضی صاحب کو اس بات کا اعتراف ہے کہ آثارِ ابوالکلام مرتب کرتے وقت

"میری فکر و نظر کا مرکز صرف اُن کی وہ مخصوص انفرادیت تھی جس کے نقش و نگار انکی تحریروں میں نمایاں ہوتے ہیں۔" ۵۲

شاید یہی وجہ ہے کہ آثارِ ابوالکلام میں از اوّل تا آخر قاضی صاحب نے "مولانا کی "بے پناہ انفرادیت" اور حد سے بڑھی ہوئی انانیت پر کافی زور دیا ہے اور بار بار اس نکتے کو دوہرایا ہے کہ اردو ادب میں کوئی دوسرا ادیب ایسا نظر نہیں آیا۔ جس نے اس شدت کے ساتھ اپنی انفرادیت کے تازیانے عوام کی ذہنیت پر مارے ہوں یا جس کے افکار کے پیمانے میں عوام کا جمود اس قدر مایوس کن ثابت ہوا ہو۔ ۵۳ اور یہ حقیقت ہے کہ مولانا کی تحریروں میں ہر چار سطر کے بعد ایک نقطہ اُن کی بے پناہ انفرادیت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ ۵۴

غبارِ خاطر اور آثارِ ابوالکلام

قاضی صاحب نے آثارِ ابوالکلام میں مولانا کے نفسیاتی مطالعہ کے لئے زیادہ تر غبارِ خاطر کی تحریروں ہی کو بنیاد بنایا ہے۔ لیکن پروفیسر آل احمد سرور کے الفاظ میں

"غبارِ خاطر خطوں کا نہیں مضامین کا مجموعہ ہے۔" ۵۵

یعنی دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ غبارِ خاطر کا اسلوب بے ساختگی کی پیداوار نہیں ہے جو خطوط نگاری کا طرۂ امتیاز سمجھا جاتا ہے۔ اسلوب احمد انصاری کے الفاظ میں

"غبارِ خاطر میں لہجہ ہائے زیرلبی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔" ۵۶

۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴ آثارِ ابوالکلام۔ مرتبہ قاضی عبدالغفار صـ ۱۴۲، صـ ۱، صـ ۱۹۶، صـ ۲۲۹

۵۵، ۵۶ اردو ادب (سہ ماہی) ابوالکلام آزاد نمبر ۱۹۵۹ء شمارہ ۲ صـ ۱۲، صـ ۸۸

اور نہ اس میں

"مکتوب نگار کی شخصیت کا جمود کہیں تحلیل ہوتا نظر آتا ہے" [1]

لیکن اس بارے میں قاضی صاحب کا خیال ہے کہ مولانا کے وجدان کو سمجھنے کے لئے اُن کی دوسری تحریروں پر غبارِ خاطر قابلِ ترجیح ہے۔ کیونکہ اس میں

"مولانا کے افکار کا بہاؤ ایک صحرائی چشمے کی طرح آزاد ہے اس کے بہاؤ میں کوئی رکاوٹ حائل نہیں۔ اس چشمے پر نہ تو کوئی پُل باندھا گیا ہے نہ اس کے پانی پر ملاحوں کی کشتیاں تیرتی ہیں اور نہ اس کا پانی بستیوں اور شہروں کے خس و خاشاک سے آلودہ ہے۔ یہ چشمہ خاموش وادی کے آغوش میں اپنی فطرت کے مطابق بہتا چلا گیا ہے....." [2]

ان مختلف اور متضاد رایوں کے ساتھ خود مولانا ابوالکلام آزاد ہی کی تحریر کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ

"ہم اپنے ذہنی آثار کو ہر چیز سے بچالے جاسکتے ہیں مگر خود اپنے آپ سے بچا نہیں سکتے۔ ہم کتنا ہی ضمیر غائب اور ضمیر مخاطب کے پردوں میں چھپ کر چلیں لیکن ضمیر متکلم کی پرچھائیں پڑتی ہی رہے گی۔ ہم جہاں جاتے ہیں ہمارا سایہ ہمارے ساتھ جاتا ہے....." [3]

---

[1] اردو ادب (سہ ماہی) ابوالکلام آزاد نمبر ۱۹۵۹ء۔ ص ۸۹

[2] آثارِ ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ قاضی عبد الغفار۔ ص ۱۳۱

[3] غبارِ خاطر۔ از ابوالکلام آزاد۔ ص ۱۹۵۔ مکتوب ۹ر جنوری ۱۹۴۳ء

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

البیان فی اعجاز القرآن	از ڈاکٹر عبد العلیم	قیمت	۲ روپیہ
وصف الہند وما یجاورہا من البلاد	" " مقبول احمد	"	۱ روپیہ
کتاب العین	" " عطاء اللہ بٹ	"	۱۵ روپیہ
ہماری طب میں ہندؤں کا ساجھا	" حکیم عبد اللطیف		۱ روپیہ
طب اور سائنس	" " "	"	۲ روپیہ
علم العین اور اطبائے قدیم	" " محمد طیب	"	۲ روپیہ
ترجمہ کتاب ۔ العشر مقالات فی العین	" " "	"	۳ روپیہ
اشراح (حصہ اول)	" سید محمد کمال الدین حسین	"	۳ روپیہ
اشراح (حصہ دوم)	" " "	"	۳ روپیہ
حکمائے قدیم کے تشریحی کارنامے	" " "	"	۲ روپیہ
عربی طبی ریڈر	" مولانا وسیم الحق	"	۲ روپیہ
نخبۃ الادب	" ڈاکٹر منیب الرحمٰن	"	۵ روپیہ
نصاب فارسی	" " "	"	۴ روپیہ

ملنے کا پتہ:۔ معرفت دفتر رسالہ "فکر و نظر" شعبۂ لسانیات۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

ڈاکٹر اشرف رفیع[1]

نظم طباطبائی کی شرح دیوانِ غالب

ایک مغربی ناقد نے کسی بڑے فنکار یا شاعر کی تعریف یہ بھی کی ہے کہ آنے والی نسلیں اسے نئے نئے زاویوں اور جدا جدا نقاطِ نظر سے دیکھ سکتی ہیں اور ضمیر مستقبل میں اس کی شخصیت کے اس طرح پہلو در پہلو ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔ غالب بہت قدیم شاعر نہیں ہیں لیکن اب تک غالب کا مطالعہ جن جن نقاطِ نظر سے کیا گیا ہے، یا ان کے بعد کی نسلوں نے انھیں جس جس روپ میں دیکھا، سمجھا اور سمجھایا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ غالب کی فکر میں نہ صرف غیر معمولی تنوّع ہے بلکہ ان کی شخصیت میں مختلف زمانوں میں، مختلف انداز سے دیکھے اور سمجھے جانے کا عجیب و غریب طلسم بھی موجود ہے۔ غالب کو سمجھنے کا وہ زمانہ بھی تھا جب ان کی بات وہ سمجھتے تھے یا خدا سمجھتا تھا۔ اور اب یہ بھی زمانہ آیا ہے کہ شارحین غالب کی بات بعض دفعہ شاید خود غالب بھی نہ سمجھ سکیں۔ لیکن اس سے زیادہ سچّی بات تو یہ ہے کہ ابھی تک غالب کا کوئی طالب علم غالب کے تمام تر اشعار کو سمجھ سکنے کا مدعی نہیں ہو سکا۔ نئی نسلیں اپنی آگہی کا دامِ شنیدن بچھانے جا رہی ہیں۔ لیکن ابھی تک غالب کے عنقائے مدعا کو گرفتار کرنے میں کامیابی حاصل نہیں ہو سکی ہے۔

---

(1) صدر شعبۂ اردو، [illegible] مہاودیالیہ، حیدرآباد

غالب کو سب سے پہلے حالی نے سمجھا۔ تفہیم غالب میں حالی کا کمال یہ ہے کہ وہ غالب کی شخصیت، ان کے فن اور ان کے زمانہ، تینوں باتوں کو اتنی اچھی طرح سمجھتے تھے جیسا کہ سمجھنے کا حق تھا۔

حالی کی متوازن تنقید کے بعد جس شخص نے غالب کا بت تراشا وہ عبدالرحمٰن بجنوری ہیں۔ بجنوری کے بعد غالب کو پھر کسی فرد نے نہیں بلکہ جماعت نے دیکھا اور یہ جماعت ایک ایسی نسل سے تعلق رکھتی ہے جو رومانیت، حقیقت پسندی، واقعیت پسندی اور بعض دیگر مغربی تحریکوں سے متاثر ہو چکی تھی چنانچہ اس نسل نے غالب کے یہاں واقعیت، سچائی، تہذیبی عکاسی، رومانیت اور اسی قسم کے عناصر کو تلاش کرنے کی کوشش کی۔ اس دور کے ناقدین و شارحین میں شیخ محمد اکرم، سہا، بیخود دہلوی اور حسرت موہانی کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

غالب کو سمجھنے والے ان افراد کی طرف جب ہم نظر ڈالتے ہیں جنھوں نے غالب کی شرحیں لکھی ہیں تو بڑی مایوسی ہوتی ہے کیونکہ شارحین غالب میں سے کسی نے غالب کے کسی شعر کو سمجھاتے ہوئے نہ تو انکے زمانے کی طرف نظر کی نہ ان کی شخصیت کا لحاظ رکھا۔

- شارحین غالب میں سے ایک شخص بھی ایسا نہیں ہے جس کو اردو ادب میں کسی معیاری تنقید نگار کا مقام حاصل ہو سکا ہو۔
- شارحین غالب میں ایسی کوئی شخصیت نہیں ملتی جس نے حیاتِ غالب کی بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کی ہو۔
- شارحین غالب میں ایسا بھی کوئی نظر نہیں آتا جس نے تفہیم غالب کے وقت تنقید کے جدید اصولوں کو ملحوظ رکھا ہو۔

شارحین غالب کی کوششیں زیادہ تر درسیاتی قسم کی ہیں اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا غالب کی شرحوں کا مطالعہ ادبی نقطۂ نظر سے کیا جائے یا تعلیمی اور درسیاتی نقطۂ نظر سے؟ اس سے اہم سوال یہ ہے کہ تدریسی اصول میں شرح نویسی کوئی مستحسن چیز بھی ہے یا نہیں؟ یہ بھی ایک عام وبال ہے کہ شرح نویسی اچھی بات ہو یا نہ ہو دنیا بھر میں طالب علموں کی سہولت کے لئے شرحیں لکھی جاتی ہیں اور یہ وبال غالب پر بھی ٹوٹا ہے۔ چنانچہ

شارحینِ غالب میں سے اکثر نے اپنے دیباچے میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ انھوں نے شرح طالب علموں کے لئے لکھی ہے۔ غالب کی شرح لکھنے کی بدعت کے پہلے مرتکب بلکہ موجد نظم طباطبائی ہیں۔ یہ شرح پہلی مرتبہ ۱۳۱۸ھ مطابق ۱۹۰۰، ۱۹۰۱ء میں حیدرآباد میں طبع ہوئی [۱]

طباطبائی کے بعد یہ بدعت بہت مقبول ہوئی۔ یہ ہمارا ادبی فریضہ ہے کہ ہم اس بات کا سراغ لگائیں کہ غالب کی تنقید سے پہلے غالب کی شرح نگاری نے کیوں فروغ پایا؟ غالب فہمی کے بارے میں ہمارے سامنے نقدِ غالب اور شرحِ غالب دو جدا جدا سلسلے آتے ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے سے تال میل نہیں کھاتے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کے ذمہ دار کچھ تو اردو زبان اور اردو ادب کے حالات ہیں، اور کچھ مرزا غالب۔ وہ اس طرح سے کہ اردو ادب میں علمِ تنقید کو بننے سنورنے میں زیادہ دن لگے بلکہ ابھی اور بہت کچھ وقت لگے گا۔ دوسری طرف مرزا، جیساکہ وہ خود سمجھتے تھے کافی قبل از وقت پیدا ہو گئے تھے۔ مرزا کا فن اور شخصیت، قدرت کا ایک ایسا نادر شاہکار ہے جسے محض صنائع و بدائع کی عینک سے نہیں دیکھا جا سکتا تھا کہ اس کے لئے تنقید کو تاریخی شعور اور نفسیاتی بصیرت کے ساتھ متوجہ ہونے کی ضرورت تھی اور ان سب سے غالب کا مذاق مشکل پسند تھا، جس نے ان کے اشعار کو ہر کس و ناکس کے لئے ناقابلِ فہم بنا دیا۔ بہت عرصہ تک ایک بہت بڑا طبقہ ان کو مہمل گو سمجھتا رہا۔ لیکن جب کبھی کسی سمجھنے والے نے ان کے کسی شعر کو سمجھایا تو اس روشنی سے لوگوں کو ایسا محسوس ہوا جیسے کوئی پہیلی تھی جسے کسی نے سلجھا دیا ہو۔

غالب کا مروجہ دیوان درحقیقت ان کے سہل ترین اشعار کا انتخاب ہے۔ ورنہ نسخۂ حمیدیہ یا نسخۂ نظامی اور نسخۂ رام پور یا ان سب کے بجائے نسخۂ عرشی کو سامنے رکھا جائے تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ غالب کے ان اشعار کی تو شرح ہوئی ہی نہیں جو حقیقتاً شرح طلب ہیں۔ غالب کی جتنی بھی شرحیں لکھی گئی ہیں وہ صرف ... [illegible]

---

[۱] اس سے پہلے تین اور شرحوں کے حوالے ملتے ہیں، ایک شرح راقم جو شائع ہونے سے پہلے گم ہو گئی۔ دوسری عبد العلی والہ کی شرح "وثوق صراحت" جو ۱۳۱۳ھ م ۱۸۹۵، ۱۸۹۶ء میں حیدرآباد میں شائع ہوئی ہے۔ تیسری شرح حضرت شوکت میرٹھی کی ہے جو ۱۳۱۷ھ م ۱۸۹۹، ۱۹۰۰ء میں طبع ہوئی۔ مولانا کی دونوں شرحوں کی حیثیت محض اشارات کی ہے جس سے تشفی نہیں ہو سکتی اس لئے انہیں شرح کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔

انتخاب کی شرحیں ہیں۔ اس انتخاب میں اس دور کی غزلیں زیادہ شامل ہیں جس دور میں غالب، ذوق اور مومن سے چشمک پر اتر آئے تھے۔ اس کے باوجود اپنے سہل میں بھی وہ اپنے سارے معاصرین سے زیادہ گہرائی اور گہرائی اور رچاؤ رکھتے ہیں۔ اس انتخاب کے اشعار میں حیات وکائنات کی اس بصیرت کا زیادہ اظہار نہیں جو اور دواوین میں ہے لیکن اس میں ان کی متغزلانہ سیاست کاری بہت زیادہ نمایاں ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ اس سیاست کی گرہوں کو کھولنے کے لئے تشریحی اشارے ضرور مؤثر ہو سکتے ہیں۔ اور غالباً یہی چیز تھی جس نے طباطبائی کو شرح نویسی پر اکسایا۔

طباطبائی کی شرح یا ان کے بعد کے شارحین کی شرحیں، ان سب میں شرح کا اصول کچھ اس نوعیت کا ہے کہ جیسے غالب کے اشعار معمہ ہوں اور یہ اُن کو سلجھا رہے ہوں۔ اور جہاں ایسا کوئی معمہ نہ ملا ہو وہاں پہ الفاظ کے معنی، تلمیحات کی تفصیل یا روایات کی توضیح کے لئے صرف اشارات پر اکتفا کیا گیا ہے۔ گویا شرح غالب میں سارے شارحین نے دو اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ایک تو عقدہ کشائی اور دوسرا اشارات (Votes) کا۔

جہاں تک عقدہ کشائی کا سوال ہے، وہیں پر شارحین کی سخن فہمی کا بھرم کھلتا ہے۔ چنانچہ مختلف شارحین نے غالب کے بعض اشعار کی مختلف طرح سے عقدہ کشائی کی ہے اور نئی نئی تعبیریں اور توجیہات پیش کی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نقطۂ نظر جدا ہے۔ اور اسی کے مطابق ان کا طریقۂ استدلال ہے۔ اکثر شارحین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ غالب کے ایک شعر کی ایک سے زیادہ توجیہات نہ صرف ممکن ہیں بلکہ مستحسن بھی ہیں۔ اس نقطۂ نظر کو سب سے پہلے مولانا حالی نے پیش کیا۔ انھوں نے غالب کے جن اشعار کی شرحیں پیش کی ہیں ان میں بعض شرحیں متبادل ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا حالی سے یہاں ایک بڑی چوک ہوگئی ہے وہ یہ کہ کسی بات کا ایک سے زیادہ مفہوم میں سمجھا جانا کوئی مضبوط بات نہیں۔ اس سے یا تو سمجھنے والوں کے فہم وبصیرت کا اپنی نظر میں غیر معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے یا پھر فنکار کی شخصیت ایسی غیر متعین ہوتی جاتی ہے کہ اس کی فنی شخصیت شعبدہ گر سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ تخلیقی پیشکش کا مفہوم بہرحال ایک ہی ہوتا ہے البتہ اس کو سمجھنے والے کی فہم وبصیرت

کے اعتبار سے اس کے عرفان میں ایک فرد سے دوسرے فرد تک کشائش یا تنگی ہو سکتی ہے۔ شارحینِ غالب کے یہاں مولانا حالی کی ڈالی ہوئی یہ بدعت بہت دور تک گئی ہے اور شعر کے وسیلے سے غالب کی شخصیت اور ان کے فن کی تہہ تک پہنچنے کی مخلصانہ کوشش ان کے یہاں رک گئی ہے۔ بلکہ انھوں نے تخلیق کو صاحبِ فن کی ذات سے جدا معروضی طور پر دیکھا اور اس کے بہتیرے من مانے مطالب نکالے۔ یہ وہ بنیادی سبب ہے جس کی وجہ سے شارحینِ غالب کو ناقدینِ غالب کا مرتبہ حاصل نہیں ہو سکا۔ بیخود موہانی نے اپنی گنجینۂ تحقیق میں مرزا غالب کے اشعار پر باضابطہ محاکمے قائم کئے ہیں اور ایک شعر کی بیسیوں انداز میں انتہائی مدلل تشریح میں بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان کے یہاں مجموعی طور پر غالب کی شخصیت اور فن کا حقیقی شعور اور اس سے ہمدردی نہیں ملتی۔

غالب کے یہاں تراکیب و الفاظ زیادہ تر فارسی کے ہیں اس سے بڑھ کر یہ ٹھیٹھ ایرانی مفہوم میں برتے گئے ہیں بلکہ غالب نے بہت سے فارسی محاورات کو اردو روزمرہ میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً غالب کا "مرغوب آیا" صریحاً "مرغوب آمد" کا ترجمہ ہے۔ اسوجہ سے اشارات نگاری میں شارحینِ غالب سے کچھ نہ کچھ غلطیاں ضرور سرزد ہوئی ہیں اور نظم بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔

مولانا حالی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مرزا کے تراکیب پر اگرچہ لوگوں کو اعتراض ہے لیکن مرزا کے یہاں شاید ہی کوئی ایسی ترکیب ہے جو انھوں نے خود وضع کی ہے۔ بلکہ ان کے بیشتر تراکیب وہ ہیں جو ان سے پہلے کے فارسی شعرا نے برتے ہیں۔ یہاں یہ بات محلِ نظر ہے کہ، چونکہ بہت سے فارسی الفاظ جو اردو اور فارسی میں مشترک ہیں، ان کے معنی اکثر اوقات اردو اور فارسی میں مختلف ہیں۔ مثلاً اردو میں "بے ایمان" دھوکے باز کو کہا جاتا ہے لیکن اہلِ ایران "بے ایمان" کا لفظ "کافر" کے لئے برتتے ہیں۔ الفاظ کے مشترک ہونے سے اس بات کی اجازت نہیں مل سکتی کہ ہم ان کے معنی چاہے ہندوستانی مفہوم میں لیں یا ایرانی، خاص طور پر غالب کے یہاں ہندوستانی برتاوے کے الفاظ ہوں تو ہوں لیکن ان کے معنی اہلِ ایران کے معنی ہیں۔ اور ان کے یہاں کے تراکیب کے صحیح فہم کے لئے فارسی روایات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے مثلاً ایک شعر ہے:-

سیماب پشت گرمیِ آئینہ دہ ہیں ہم　　　　حیراں کئے ہوئے ہیں دلِ بیقرار کے

اس شعر میں "پشت گرمی" بہ معنی "اعانت کرنے" کے ہیں لیکن مولانا حسرت موہانی کے یہاں اس شعر کی قرائت بھی غلط ہے۔ انھوں نے پہلے مصرعے میں "پشتِ گرمی" کی جگہ "سیماب پشت" پڑھا ہے۔ بہرحال فارسی روایات سے بے خبری کی بنا پر شارحین غالب سے اکثر لغزشیں ہوتی ہیں البتہ جہاں تک مصطلحاتِ تصوّف کا تعلق ہے یہ ایک جدا موضوع ہے۔

حافظ شیرازی کے دیوان کا مطالعہ متصوّفانہ نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے اور ان کے یہاں خرابات "چشم مست" ، صراحی، ساقی اور سارے اشارات میں غزل کی متصوّفانہ توجیہات پیش کی جاتی ہیں۔ اور ایسی توجیہات کے لئے حافظ کے شارحین نے ایک گراں قدر سرمایہ چھوڑا ہے۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے اپنی تصنیف "التکشف" میں مصطلحاتِ حافظ کی شرح کا پورا ایک باب قائم کیا ہے۔ خواجہ شیرازی سے قطع نظر تصوّف کی اس دنیا کے لئے حضرت محمود شبستریؒ نے ایک پورا "گلشن راز" کھول دیا ہے مرزا کے کلام کا مطالعہ یا ان کی شرح ، ان مصطلحات اور ان کی توجیہات کی روشنی میں کیا جائے ؛ یا نہ کیا جائے ؛ یہ ایک جدا مسئلہ ہے لیکن مرزا کے اکثر شارحین ان کے بعض اشعار کی شرح میں اسی سمت کو جھک جاتے ہیں۔ شارحینِ غالب نے غالب کی علامات و اشارات کے تعلق سے ایک عجیب مذبذب فضا قائم کردی ہے کہ کہیں تو ان کا نقطۂ نظر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ غالب کے 'مسائلِ تصوّف' کو دیکھکر اُسے 'ولی' سمجھتے ہیں اور کہیں اس کے اچھے خاصے اشعار کی تعریف صرف عالمِ مجاز میں کرتے ہیں۔ یہ دوسری رَوِش طباطبائی کے یہاں نہیں ہے۔ تاہم غزل کے روایتی اشارات سے قطع نظر جہاں تک تصوّف کی مروّج و مقبول مصطلحات اور اشارات کا تعلق ہے ان کا برتاؤ غالب کے یہاں بھی سادہ اور روایتی ہے۔ پھر بھی مطالعۂ غالب کے وقت ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ غالب ایک صوفی کا مزاج رکھتے تھے۔ لیکن صوفی کا کردار نہیں رکھتے تھے وہ عارف تھے سالک نہیں تھے۔ اور ان سب سے بڑھ کر غالب شاعر تھے اور بنیادی طور پر مصوّر یا آرٹسٹ غالب فہمی سے پہلے ہمیں غالب کے فنی نقطۂ نظر اور ان کے آرٹ کے مسلک کا تعین کر لینا چاہیئے شارحینِ غالب نے ایسا نہیں کیا اور اس سے کئی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

غالب کے اکثر شارحین کی طرح طباطبائی نے بھی طلبہ کی خاطر شرح لکھی۔ چنانچہ وہ اپنے خود نوشت حالات میں لکھتے ہیں ،

> " نظام کالج میں تقرر ہونے کے بعد ، مدراس یونیورسٹی کے بورڈ آف اسٹڈیز کا ایک رکن میں بھی مقرر ہوا اور میری ہی تحریک سے اردو دیوان مرزا نوشہ کا بی۔ اے۔ کے نصاب میں شامل ہوا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے سارے دیوان کی شرح لکھنی پڑی" [1]

لہذا شرح طباطبائی کو ادب کے تنقیدی اصولوں کی روشنی میں دیکھتے وقت ہمیں درسی شرح نویسی کے حدود کو بھی پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔ چونکہ طباطبائی کے زمانے سے آج تک طریقۂ تعلیم میں کافی تبدیلیاں آچکی ہیں۔ اسی مناسبت سے مختلف شارحین کے یہاں اصول و اسالیب شرح میں تبدیلیاں دکھائی دیتی ہیں۔ مثلاً سہا نے اپنی شرح میں ہر شعر کے مشکل الفاظ کے معنی بڑی تفصیل سے دیئے ہیں۔ لیکن نظم طباطبائی نے معنی سے زیادہ مطالب اور شعر کی فنی حیثیت پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے طباطبائی کے زمانے میں فارسی ابتدائی اور ثانوی درجوں کے نصاب تعلیم کا ایک لازمی جزو تھی۔ اس وجہ سے بی۔ اے۔ کے طالب علم سے اتنی توقع رکھی جاسکتی تھی کہ وہ کم از کم اتنے فارسی الفاظ تو سمجھ لے گا جتنے غالب نے اپنی اردو میں برتے ہیں۔ لیکن مغربی طریقۂ تعلیم کا اثر و نفوذ جوں جوں ہندوستانی نظام تعلیم میں بڑھتا گیا فارسی کا دَور دَورہ کم ہوتا گیا۔ لہٰذا غالب کا جو شارح جتنا جدید ہے اس نے شعر کے الفاظ و معنی اتنی ہی تفصیل سے دیئے ہیں۔

طباطبائی کی شرح سے اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے طالب علم ، علم عروض ، فصاحت و بلاغت کے اصول و مبادی سے باخبر تھے۔ چنانچہ وہ اپنی تشریحات میں عروض ، صنائع و بدائع کی اصطلاحات بے تکلف برتتے ہیں۔ البتہ یہاں ان علوم کے اہم مسائل یا لطائف آجاتے ہیں۔ وہاں ان کی وضاحت بھی کردیتے

---

[1] "زمانہ" کانپور فروری ۱۹۲۳ء

ایک بات یہ بھی ہے کہ طباطبائی کے زمانے میں اردو ادبیات کا مطالعہ مغربی اصول تنقید سے متاثر نہیں ہوا تھا لیکن نظم طباطبائی انگریزی ادبیات سے باخبر تھے، لہٰذا ایک طرف تو ان کی شعرفہمی میں وہ اُپج اور زندگی کے عملی تجربوں اور حقائق سے وابستگی ہے جو مغربی ادبیات کے مطالعہ کی دین معلوم ہوتی ہے لیکن دوسری طرف ان کا اسلوب شرح ان روایات میں پابہ زنجیر ہے جو طباطبائی کے زمانے میں اردو ادبیات یا بالعموم ادبیات کی تدریس کیلئے مخصوص تھا۔ طباطبائی کے بعد کے شارحین کے یہاں نہ تو قدیم اصولوں ہی کو ٹھیک سے ملحوظ رکھا گیا ہے نہ ہی جدید اصول کو برتا گیا ہے۔ چنانچہ ایک شعر کی تشریح میں خود طباطبائی لکھتے ہیں:

"اردو والوں میں ایسے لوگ بہت کم ہیں جو کتب بلاغت دیکھ سکیں اور سمجھ سکیں۔ مگر خود ہی کچھ عیوب شعر کے، اپنے مذاق کے موافق ٹھیرا لئے ہیں....." [1]

اس طرح غالب کی شرحوں میں ترقی پیدا ہونے کے بجائے 'سطحیت' اور کھوکھلا پن پیدا ہوتا چلا گیا۔ اپنی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے مطالب غالب کی طباطبائی سے بہتر شرح کسی نے نہیں کی۔

غالب کے سارے شارحین، غالب سے بے انتہا مرعوب ہیں جس سے ان کے اسالیب شرح میں ایک منانی لہجہ پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن طباطبائی کے یہاں یہ انفعالی کیفیت نہیں ملتی بلکہ اپنے عرفان Appreciation پر انھیں اعتماد ہے جو ان کے اسلوب سے ظاہر ہے۔ ایک واقعہ سے تو ایسا بھی پتہ چلتا ہے کہ غالب کے اردو دیوان کی شرح لکھنا ان کی شان کے منافی تھا۔ وہ اپنی خود نوشت سوانح میں لکھتے ہیں:

"اس شرح کو دیکھ کر استاذ السلطان سند العلماء آقا سید علی شوستری نے کہا کہ اردو دیوان کی شرح لکھنا میری رائے میں اس کے لئے سُبکی کا باعث ہوا۔ اُسے چاہیئے تھا کہ عربی کے کسی دیوان کی شرح لکھتا....."

"یہ قول مجھ تک پہنچا اور میں نے "امراء القیس" کے دیوان کی شرح بھی اردو میں لکھ ڈالی........ میں یہی سمجھتا ہوں کہ یہ دونوں شرحیں لکھ کر میں نے اپنی

---

[1] طباطبائی۔ شرح دیوان غالب۔ انوار المطابع لکھنؤ۔ ص ۲۰۱

زبان کو رونق دی ......" سلہ

مرزا غالب نے اپنی شاعری میں "مسائلِ تصوّف" کا دعویٰ کیا ہے۔ نظم طباطبائی نے بھی غالب کے تصوّر اشعار کو نہ صرف علمِ تصوّف کے اصول متعارفہ کی روشنی میں جانچا ہے بلکہ ان مضامین کو ایک سالک کے زندہ تجربات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ طباطبائی کی علمی بضاعت اور مذہبی زندگی غالب سے کہیں زیادہ استوار تھی۔ اس لئے ان صوفیانہ معاملات میں نظم، غالب سے جس ترفع کے متوقع ہوتے ہیں اس میں بعض دفعہ انھیں مایوسی ہوتی ہے اور وہ نہایت بے باکی کے ساتھ غالب پر تنقید کر جاتے ہیں۔ جس کی مثال کئی اشعار کے بشمول دیوانِ غالب کے پہلے شعر کی شرح میں بھی مل جاتی ہے۔

غالب کے مذاقِ مشکل پسند سے طباطبائی بعض دفعہ جھلّا جاتے ہیں۔ پھر بھی وہ غالب کے ساتھ اپنے برتاؤ میں اس اہم فریضہ سے غافل نہیں ہوتے۔ جسے تنقید نگار کی ہمدردی کہا جاتا ہے۔

طباطبائی نے جہاں ضروری سمجھا ہے اپنی شرح میں لکھنؤ اور دہلی کے محاوروں اور مسائل تذکیر و تانیث کی نہ صرف وضاحت کی ہے بلکہ اچھی خاصی بحثیں کر ڈالی ہیں اور ان بحثوں میں خطوطِ غالب سے پورا پورا استفادہ کیا ہے۔

غالب کے یہاں اردو کلام میں فارسی محاورہ کا جو برتاؤ ہے وہ کبھی راست ہے اور کبھی ترجمہ ہو کر آیا ہے۔ طباطبائی نے اس کا مناسب جائزہ لیا ہے۔ آیا فارسی محاورہ کا ایسا استعمال اُردو میں کھپتا بھی ہو یا نہیں؟ یا اس سے اردو کے قواعد کی خلاف ورزی ہوتی ہے؟

غالب کے یہاں بعض بیگماتی محاورے بھی آئے ہیں۔ نظم نے جہاں تہاں نہ صرف ایسے محاوروں کی نشان دہی کی ہے بلکہ ان کے روایتی پس منظر کی بھی صراحت کی ہے۔ مثلاً غالب کی "پاؤں" والی غزل کی شرح دیکھی جا سکتی ہے

مرزا کے اشعار میں بعض ایرانی روایات کچھ طبی و دیگر علمی اصطلاحات بھی آئی ہیں ان کی سیر حاصل

سلہ زمانہ۔ کانپور۔ فروری ۱۹۴۳ء

تشریح طباطبائی کے علاوہ دوسرے شارحین نے پیش نہیں کی۔ مثلاً "بنات النعش" "ڈوبی ہوئی آسامی" اور "روح نباتی" وغیرہ کی تشریح۔

طباطبائی نے مرزا کے اشعار میں جہاں عروض کی خامیاں پائی ہیں، ان کی نشان دہی بھی کی ہے اور ان خامیوں کی صراحت بھی کی ہے۔ طباطبائی کے علاوہ کسی دیگر شارح کو اس کی ہمت نہیں ہوئی۔ البتہ طباطبائی نے بعض اشعار کے ساتھ اپنے مصرعے بڑھائے ہیں۔

شارحین غالب عموماً مشہور تلمیحات کی صراحت کرتے ہیں۔ اور طباطبائی ایسے معروف واقعات کا اعادہ ضروری نہیں سمجھتے چنانچہ "ہوگئیں" والی غزل میں نہ انھوں نے زلیخا کی کہانی لکھی ہے، نہ یعقوب کی۔ غزل کی زبان اشارات کی زبان ہے۔ ان اشارات کا زندگی بھر کب؟ کہاں؟ اور کیسے؟ اطلاق ہوتا ہے، جب تک اس کی وضاحت نہ ہو شعر کا صحیح عرفان حاصل نہیں ہوتا۔ طباطبائی نے اس کی پوری کوشش کی ہے کہ ہر شعر کو زندگی کی تجربہ گاہ میں لاکے دیکھیں۔ مبالغہ آمیز اور پیش پا افتادہ تجربات پر انھوں نے صاف اعتراض کر دیا ہے۔ غالب کے اس شعر پر ؎

پیوں شراب اگر خُم بھی دیکھ لوں دو چار یہ شیشہ و قدح و کوزہ و صُبو کیا ہے

طباطبائی کی تنقید ہے۔

"یہاں مے نوشی میں کوئی شاعر نہ ہوگا جس نے مبالغہ نہ کیا ہو اور پھر بے لطف مگر اس مضمون کا کہنا نہیں چھوڑتے" [1]

یہ تنقید انھوں نے شرح کی جگہ لکھی ہے۔ ایک اور شعر ؎

جلا ہے جسم جہاں دل بھی جل گیا ہوگا کُریدتے ہو جو اَب راکھ جُستجو کیا ہے

اس پر طباطبائی کی تنقید ہے کہ۔

"یہ مضمون سراسر غیر ہے اور امور عادیہ میں سے نہیں ہے۔ اس سبب سے شعر میں بہتی زیادہ مزہ دیتی ہے......" [1]

---

[1] طباطبائی۔ شرح دیوان غالب۔ انوار المطابع لکھنؤ۔ صفحہ ۲۰۲، ۲۰۱

ان اشارات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ نظم طباطبائی کا تنقیدی نقطۂ نظر فن کو زندگی سے دور پسند نہیں کرتا۔

طباطبائی کی شرح نویسی میں بنیادی رجحان نفس مضمون theme تک پہنچنا ہے۔ اس کے بعد شعر میں جو تلمیحات یا روایات ہوں ان کی وضاحت ہے۔ لیکن جہاں انھوں نے ایسی وضاحتوں کو ضروری نہیں سمجھا ہے، وہاں صرف نفس مضمون کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

شرح نویسی کے دوران میں جہاں جہاں املا، تلفظ اور اردو زبان میں نئے الفاظ کے تعارف کے مسائل آئے ہیں وہاں وہاں طباطبائی نے ان مسائل کی بھی تشریح کی ہے۔ چنانچہ ؎

" دھوتا ہوں جب میں پینے کو اس سیم تن کے پاؤں "

اور ؎

" پھر کچھ اک دل کو بے قراری ہے "

والی غزلوں میں اول الذکر کی ردیف اور آخر الذکر کے قطعہ کی تشریح میں جو بحثیں کی گئی ہیں وہ قابل توجہ ہیں۔

شرح طباطبائی کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے غالب کے بہت سے ایسے اشعار کو مبتذل نہیں کیا ہے جن کو دیگر شارحین نے مبتذل ٹھہرایا ہے اور ان اشعار کی شرح دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ طباطبائی شعر کا مطالعہ فقیہہ یا مفتی کی نظر سے نہیں کرتے تھے بلکہ انھیں تجربہ و تاثیر کے تنوع کی قدر کرنا آتی تھی۔ کہیں کہیں تو ایسا ہوا ہے کہ غالب کے بعض اشعار کی شرح انھوں نے بہت زیادہ رنگین کر دی اور اس رنگینی کو سراہا ہے چنانچہ ؎

تیری زلفیں جسکے بازو پر پریشاں ہوگئیں نیند اسکی ہے دماغ اس کا ہے راتیں اسکی ہیں

اس شعر کی شرح میں انھوں نے جس بے باکی سے کام لیا ہے وہ اردو تنقید میں اس سے پہلے تو کیا اس کے بعد بھی بہت دنوں تک نہیں ملتی۔ لیکن بعض ایسے محاورات، الفاظ اور مضامین جن میں طباطبائی کوئی فنی سقم پاتے ہوں ان کو مبتذل قرار دیتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی لغزشوں کو نہ صرف معاف کر سکتے ہیں بلکہ اسے شعر کے موضوع کے لئے بھی قبول کرنے کو آمادہ ہیں لیکن فنی

لغزشوں کی ان کے یہاں پذیرائی نہیں ہے۔

شرح طباطبائی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے کلامِ غالب کے ان سارے الفاظ کی یہ استناد صراحت کردی ہے جو اس وقت تک متروک ہوچکے تھے۔

شرح طباطبائی کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے جہاں مناسب سمجھا ہے وہاں شعر کا لہجہ بھی متعین کیا ہے اور پڑھنے والوں سے خواہش کی ہے کہ وہ کس لفظ کو کھینچکر پڑھیں، کس لفظ کو آہستہ پڑھیں، اور کس لفظ پر زور دیں۔

شرح طباطبائی میں ہمیں بعض جگہ بہت تفصیلی بحثیں ملتی ہیں جو شعر سے بہت زیادہ متعلق نہیں ہوتیں۔ یہ بحثیں ان معاملات پر چھڑ گئی ہیں جہاں طباطبائی کو عربی یا فارسی ادب کی کوئی مماثل بات یاد آگئی ہو یا کوئی ایسا ادبی یا لسانی مسئلہ ہو جو ان کے زمانے میں زیرِ بحث رہا ہو۔ ان تفصیلات سے، پڑھنے والے کو ایک روشنی تو ملتی ہے کیونکہ یہ Digrassions اگرچہ کسی حد تک ناگوار ہوتے ہیں، لیکن ان کی علمی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

شرح کے مسائل اور طباطبائی کی خصوصیات شرح کے مطالعہ کے بعد طباطبائی کی شرح غالب کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کرنے کی کوشش کی جائیگی کہ غالب فہمی کے معاملے میں، اور دیگر شارحین کی نسبت نظم طباطبائی کہاں تک کامیاب رہے ہیں۔

اس مطالعہ سے پہلے ہمیں کسی شعر کے "حقیقی مفہوم" کے معانی متعین کرنا پڑیں گے۔ ظاہر ہے کہ کسی شعر کا "حقیقی مفہوم" وہی ہوسکتا ہے جو :

۱۔ منطقی حیثیت سے زیادہ قرینِ قیاس ہو یا کم از کم شاعرانہ منطق کا حامل ہو۔

۲۔ تجربہ سے ہم آہنگ ہو۔

۳۔ شاعر کی شخصیت اور اس کے طرز اور معیارِ فکر کے مطابق ہو۔

غالب کی شرحوں کی مدد سے ہم مندرجہ بالا اصولوں کی روشنی ہی میں غالب کے ان اشعار کے مفہوم کو پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ جن کی نظم نے شرح کی ہے اور انکی شرح پر دیگر شارحین معترض ہوئے ہیں۔

شرح طباطبائی کے سب سے بڑے معترض مولانا آسی ہیں۔ انھوں نے، اس میں شک نہیں کہ طباطبائی کی کی شرح سے استفادہ بھی کیا ہے۔ اس کا اعتراف بھی کیا ہے، اور شرح کے محاسن کو سراہا بھی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ شرح طباطبائی کی تنقید بھی پیش کی ہے۔

آسی نے طباطبائی کی شرحوں پر جو تنقیدیں کی ہیں وہ مختلف النوع ہیں۔ اس کے باوصف وہ نظم طباطبائی پر عموماً اسی وقت معترض ہوتے ہیں۔ جب نظم طباطبائی غالب پر اعتراض کرتے ہیں۔ شرح طباطبائی پر آسی کی تنقیدات کی اہم نوعیتیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ادبی تنقیدات۔

۲۔ عروضی تنقیدات۔

۳۔ لسانی مباحث۔

۴۔ متعین مفہوم پر تنقید

اس وقت ہم صرف آخری نوعیت یعنی نظم طباطبائی کے کئے ہوئے تعین مفہوم غالب پر، دیگر شارحین کی تنقیدات کے مطالعہ پر اکتفا کریں گے اور اس حقیقت سے انصاف کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ طباطبائی غالب فہمی میں دوسروں کے مقابلے میں کہاں تک کامیاب رہے ہیں۔

مذکورہ بالا نقطۂ نظر کے مطابق آسی نے طباطبائی کی کی ہوئی کم و بیش پچاس اشعار کی شرح سے اختلاف بھی کیا ہے اور ان پر اعتراض بھی۔ ذیل میں ایسے چند اشعار کی شرح، ان پر آسی کی تنقید کا مطالعہ اور دیگر شارحین کی شرحوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کیا جائے گا۔

دل میں ذوقِ وصل و یادِ یار تک باقی نہیں
آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا

اس شعر میں نظم طباطبائی نے "آگ" کو "رشک کی آگ" کہا ہے جس پر آسی تنقید کرتے ہیں کہ

"میں نہیں سمجھا کہ معنی رشک کن الفاظ سے ترشح ہوتے ہیں"

"آسی کے نزدیک یہ آگ عشق کی ہے۔ مولانا سہا بھی کہتے ہیں۔ "آگ سے آتش عشق مراد ہے؛

بیخود کے یہاں یہ آگ "یاس و ناامیدی" ہے۔ لہٰذا ان سب شارحین میں حسب ذیل نقاط نظر پیدا ہوتے ہیں (۱) رشک، (۲) عشق، (۳) یاس و ناامیدی۔

ہمارا خیال ہے کہ یاس، کو آتش سے شاید ہی کسی نے نسبت دی ہو۔ رہا "آتش عشق"، کا تو اس میں سوختہ شدن کی منزل، تہی دامنی کی منزل نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو حاصلات عشق میں ہے۔ زیادہ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کا خانۂ دل رشک و رقابت کی آگ میں پھنک گیا ہے جسکی وجہ سے "ذوق وصل و یاد یار تک باقی نہیں"۔

مولانا آسی لکھنوی نے شرح نظم طباطبائی میں منطقی ربط تلاش کیا جسکی وجہ سے وہ یہ نہیں سمجھ سکے کہ رشک کہاں سے مترشح ہوتا ہے۔ اگر وہ شعر کو نفسی تجربہ کی روشنی میں دیکھتے تو شاید طباطبائی سے متفق ہوتے :

شمار سبحہ مرغوب بت مشکل پسند آیا

تماشائے بیک کف بردن صد دل پسند آیا

نظم طباطبائی نے اس کی شرح میں بتلایا ہے کہ "بت مشکل پسند" کی صفت یہ ہے کہ اسے ایک ایک چھتے میں سو سو دل عاشقوں کے لینا پسند ہے اور پھر اس کی ایک تسبیح بھی مرزا نے بنائی ہے"۔ اور کہتے ہیں کہ "گویا اسے تسبیح کا شمار بہت مرغوب ہے"۔ اس کے بعد طباطبائی نے اس شعر میں کچھ تلمیحی امکانات بھی پیش کئے ہیں جو اس وقت خارج از بحث ہیں۔

اور آسی کی شرح یہ ہے کہ "تسبیح بت کے لئے ایک مشکل اور فعل غیر معتاد ہے"، ان دونوں شرحوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نظم نے شعر میں "شمار سبحہ" کے رموز پر تو توجہ دی اور آسی نے لفظ "مشکل" پر۔ حسرت۔ نہا اور بیخود سبھی طباطبائی کے ہمنوا ہیں۔ آسی نے شعر میں صحیح غور و تامل نہیں کیا اور یہ تنقید کر دی کہ "ظاہرا ایسے مضمون کو کوہ کندن و کاہ برآوردن سے زیادہ وقعت نہیں دی جاسکتی"۔ اور یہ مضمون کوئی نیا مضمون نہیں ہے۔ لیکن بیخود کا خیال ہے کہ "یہ ایک ایسا اچھوتا مضمون ہے جس کو آج تک کسی شاعر کے خیال نے مس نہیں کیا"

تو اور سوئے غیر نظر ہائے تیز تیز
میں اور دکھ تری مژہ ہائے دراز کا

نظم طباطبائی نے اپنی شرح میں "مژہ ہائے" کی "ہائے" کو علامت جمع اور کلمۂ تاسف دونوں طرح سے صحیح بتایا ہے۔ آسی کی تنقید ہے کہ "یہاں کلمۂ تاسف بالکل غلط ہے"۔

آسی کی یہ تنقید نہایت درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہاں پر "ہائے" کا لفظ بطور کلمۂ تاسف نہ تو ازروئے قواعد ہی ٹھیک بیٹھتا ہے نہ ہی ایسا اندازِ بیان غالب کا شیوہ ہے۔ تاہم "ہائے" کا صوتی ابلاغ مسلم ہے گو غالب کے پیشِ نظر نہ رہا ہو۔

گلیوں میں میری نعش کو کھینچے پھرو کہ میں
دلدادۂ ہوائے سرِ رہگذار ہوں

اس کی شرح میں طباطبائی نے لکھا ہے کہ "ہوا کے معنی آرزو اور رہگذار سے رہگذارِ معشوق مراد ہے"۔ اس پر آسی کی یہ تنقید ہے کہ "اگر یہاں آکر "ہوا" کے معنی آرزو کے لئے جائیں گے تو "دلدادہ" جس کے معنی خود آرزومند اور عاشق کے ہیں بیکار ہو جائے گا۔ اور شعر اک اَن مِل بے جوڑ سے زیادہ وقیع نہ ہوگا"۔

آسی کا یہ اعتراض درست ہے کہ یہاں "ہوا" کے معنی آرزو نہیں ہے۔ لیکن آسی نے اس حقیقت کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کہ یہ رہگذر، رہگذرِ معشوق ہے اور شعر کو آوارہ مزاج لڑکوں کی کوچہ گردی کے مبتذل مضمون کی طرف لے گئے۔

بیخود نے اضافہ کیا ہے کہ "رہ گزرِ معشوق کی آرزو میں جان دی ہے۔ اس لئے اس ہمیشگی انجام کا انعام یہ ملنا چاہیئے کہ لوگ نعش کو گلیوں میں لئے کھینچتے پھریں کہ رفتہ رفتہ معشوق کی گلی میں بھی لے جائیں یوں دلی مدعا حاصل ہو جائے گا۔ یہ ندرت معانی غالب ہی کے شعر سے پیدا ہوا کرتی ہے"۔

ہر صورت میں "ہوا" کی تہہ داری مسلم ہے۔ گو مفہوم میں آرزو نہیں کھپتا۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کے شارحین ایک دوسرے سے جھگڑتے ہیں۔

موج سراب دشت وفا کا نہ پوچھ حال
ہر ذرہ مثل جوہرِ تیغ آبدار تھا

نظم طباطبائی نے اس کی شرح میں کہا ہے کہ "جس طرح تلوار میں جوہر آبدار ہوتے ہیں اسی طرح موج سراب کے ذرے تھے۔ حاصل یہ کہ سرزمین عشق پر تلوار برستی ہے۔" آسی اس شرح پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں "حالانکہ مصنف یہ کہنا چاہتا ہے کہ موج سراب، دشت وفا کی کیفیت نہ پوچھ کہ اس نے کیا کیا ستم کئے گویا کہ اس کا ہر ایک ذرہ ایک جوہر تیغ تیز تھا۔ جس نے آرزوؤں کا خون کر دیا۔" بیخود کی شرح بالکل بے جان ہے لیکن مولانا سہا نے یہ مناسب اشارے کئے ہیں کہ "آبدار اور سراب میں ایک تشبیہہ اور رعایت پیدا ہو گئی ہے۔ موج اور تیغ میں بھی تشبیہہ ہے۔ صحرائے محبت کا سراب نہ برآنے والی حسرتوں کا مجموعہ جو محبوب کا اظہارِ وفاداری تشنہ کامانِ محبّت کے لئے ایک سراب ہے جس میں کوئی قطرۂ وفا نہیں لیکن جسکی آب و تاب ضرور مثل جوہر تیغ ہے۔"

اس شعر کی شرح میں شارحین نے طباطبائی سے اختلاف بھی کیا ہے اور ان پر تنقید بھی۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ نظم نے اس شعر کی شرح کے طور پر صرف ایک اشارہ کیا ہے جس سے فی الحقیقت کسی کو اختلاف نہیں لیکن دوسرے شارحین میں سے کسی نے بھی شعر کی ایسی شرح نہیں کی جو دل میں اتر جائے۔

شعر کے مرکزی خیال "جوہرِ تیغ" اور "سراب" یا "آبِ تیغ" اور "آب سراب" کی چمک اور تابناکیوں کے مقابلہ ہی سے ابھرتا ہے اور طباطبائی نے اس ضروری امر کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

مانع وحشت خرامی ہائے لیلےٰ کون ہے
خانۂ مجنوں صحرا گرد بے دروازہ تھا

نظم طباطبائی نے اس کی شرح یوں کی ہے کہ "مرزا نے صحرا گرد مجنوں کی صفت ڈال کر اس کے گھر کا پتہ دیا۔ یعنی مجنوں کا گھر تو صحرا ہے اور صحرا وہ گھر ہے جس میں دروازہ نہیں پھر لیلےٰ کیوں وحشی ہو کر اس کے پاس نہیں چلی آتی کہ کون اسے مانع ہے۔"

حسرت، بیخود اور سہا سب ہی اس شرح پر متفق ہیں لیکن مولانا آسی، نظم پر تنقید کرتے ہوئے

کہتے ہیں کہ "میرے نزدیک اگر وہ معنی غلط نہیں ہیں تو نہ ہوں مگر مندرجہ ذیل معانی اس سے زیادہ فصیح ہیں اور ان کی صحت پر غالب کے طرزِ بیان کو میں گواہ بناتا ہوں"۔ اس ادعا کے بعد آسی نے یہ بحث پیش کی ہے

"یعنی اگر مجنوں ایسے گھر میں قید تھا۔ یا ایسے گھر میں رہتا تھا کہ جس میں دروازہ نہ تھا اور اس سبب سے وہ کہیں آجا نہ سکتا تھا۔ اور اس سبب سے وحشت سے باز رہتا تھا وہ تو مجبور تھا۔ مگر لیلے جس کے گھر میں دروازہ بھی موجود تھا اور جو نکل سکتی اور وحشت خرامی کر سکتی تھی اسکو کون مانع آسکتا تھا۔ کہ وہ جنگلوں میں نہیں نکل جاتی تھی۔ اس پر جذبِ عشقِ مجنوں کا اثر ہونا چاہیئے تھا اور مجنوں کی قید اور جنون کی وجہ سے اسکو وحشت ہونی چاہیئے تھی۔

" یہ مصنف کا خاص اندازِ بیان ہے۔ ان کے متعدد اشعار اس رنگ کے موجود ہیں جن میں وہ معشوق کو عاشق کے مقابلے میں گنہگار قرار دیتے ہیں۔ اہلِ نظر غور فرمائیں: ؎

جلوہ گاہِ آتشِ دوزخ ہمارا دل سہی ؞ فتنۂ شورِ قیامت کس کی آب و گل میں ہے

بیخود بوقت ذبح طپیدن گناہ ما ؞ دانستہ دشنہ تیز نہ کردن گناہ کیست"

آسی کی یہ نکتہ آفرینیاں محض غالب آزمائیاں ہیں۔ اور اس پوری بحث سے بھی ان کا مرکزی خیال نظم طباطبائی سے مختلف نہیں ہے۔ البتہ آسی نے یہ نکتہ کہ معشوق کو عاشق کے مقابلے میں گنہگار قرار دیتے ہیں۔ شعر کے معنی میں وسعت بھی پیدا کرتا ہے اور یقیناً غالب کے مزاج سے ہم آہنگ ہے لیکن آسی نے اس بات پر جن اشعار سے استناد کیا ہے وہ اشعار وہاں چست نہیں ہوتے۔ غالب کے اس رجحان کے تعلق سے یہ شعر ملاحظہ طلب ہے ؎

کوہکن گرسنہ مزدورِ طرب گاہِ رقیب ؞ بے ستوں آئینۂ خوابِ گرانِ شیریں

جادۂ رہ خور کو وقتِ شام ہے تارِ شعاع ؞ چرخ وا کرتا ہے ماہِ نو سے آغوشِ وداع

اس شعر کی شرح میں "تارِ شعاع" کی تعریف کرتے ہوئے نظم نے بتلایا ہے کہ "تارِ شعاع" یعنی غروب کے بعد جو خطِ ابیض افق سے بلند دکھائی دیتا ہے وہی اسکی لیک ہے۔ یعنی آفتاب کے طلوع سے ذرا پہلے اور غروب کے بعد دو خطوطِ ابیض افق میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اہلِ رصد انھیں قرنی الشمس کہتے ہیں۔ انھیں

دو میں سے ایک کو مصنف نے "جادۂ رہ" کہا ہے۔ لیکن اس مضمون میں کچھ غزلیت نہیں ہے۔ قصیدہ کا مطلع ہو تو ہو سکتا ہے"

تارِ شعاع کی اس تعبیر پر مولانا سُہا اور ابجدؔ متفق ہیں لیکن آسی کو اس تعبیر پر اعتراض ہے کہ یہ معنی خلافِ قیاس ہیں۔ شعاع کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں"

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

طبا طبائی نے اس کی مختصر اور مکمل شرح اس طرح کی ہے:

"نقاب استعارہ ہے۔ حجابِ قدس سے اور آئینہ اس میں علمِ ما یکون و ما کان ہے اور آرائشِ جمال سے فارغ نہ ہونا تفسیر کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی شَانٍ ہے"

سارے شارحین اسی خیال سے متفق ہیں۔ لیکن آسی طبا طبائی کی اس شرح پر بہت تیکھے انداز میں اعتراض کرتے ہوئے اس شعر کی یہ شرح پیش کرتے ہیں:

"باوجود کہ ایک جہاں اس کا عاشق ہو چکا ہے۔ مگر اس کو آرائشِ جمال سے فراغت حاصل نہیں ہوئی اور اسی لئے اب تک بھی پردے میں وہ اپنی آرائشِ جمال میں مصروف رہتا ہے"

آسی اس شعر کی متصوفانہ شرح گوارا نہیں کرتے اسی لئے ظاہر ہے کہ انکی کی ہوئی شرح محض عالمِ مجاز کی ہوگی۔ تو اس لحاظ سے بھی سطحی ہے اور اگر متصوفانہ ہے تو پھر نظم سے انحراف کی گنجائش نہیں۔

قید میں یعقوب نے لی گو نہ یوسف کی خبر
لیکن آنکھیں روزنِ دیوارِ زنداں ہوگئیں

نظم طبا طبائی نے اپنی شرح میں اس شعر کے مطلب کی طرف اتنا اشارہ کیا ہے کہ "یعنی روزن کی طرح بے نور ہوگئیں" آسی نظم سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "آنکھیں دیوارِ زنداں میں روزن ہوگئیں جس سے یوسف کا چہرہ ہر وقت دیکھتے رہے۔ یہ کمالِ جذبِ عشق کا نمونہ ہے"

سُہا کا کہنا ہے کہ "آنکھوں کا روزنِ دیوار ہو جانا، آنکھوں کا بے نور ہو جانا مراد ہے"۔ بیخود کہتے ہیں کہ "آنکھوں کو روزنِ دیوارِ زنداں قرار دیا ہے، اس واسطے کہ جس طرح روزنِ زنداں ہر وقت یوسف پر کشادہ رہتا تھا اسی طرح یعقوب کی آنکھیں شب و روز یوسف کی طرف نگراں رہتی تھیں"۔

بیخود نے یہ شرح یادگارِ غالب سے نقل کی ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی بھی شارح پوری طرح انصاف نہیں کر سکا اور آنکھوں کے روزن ہو جانے کی تعبیر مذکورہ بالا تین مختلف انداز پر کی گئی ہے۔

۱۔ آنکھیں روزن کی طرح بے نور ہو گئیں۔

۲۔ بے نور آنکھ بجائے خود ایک روزن تھی جس سے زندان کے پرے دیکھا جا سکتا ہے۔

۳۔ روزنِ زنداں محض استعارہ ہے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ جس طرح روزن ہر وقت کھلے رہتے ہیں اسی طرح یعقوب کی آنکھیں بھی ہر وقت لگی رہیں۔

اس شعر کی مکمل شرح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں مفہومات کی روشنی میں اس کا مطلب سمجھایا جائے۔

مقدور ہو تو خاک سے پوچھوں کہ اے لئیم
تو نے وہ گنج ہائے گراں مایہ کیا کئے

اس پورے شعر میں جو بات بحث طلب ہے وہ "گنج ہائے گراں مایہ" ہے۔ سُہا اور بیخود بھی طباطبائی کے اس خیال سے متفق ہیں کہ "گنج ہائے گرانمایہ" سے مراد وہی لوگ ہیں جو دفن ہیں۔ لیکن مولانا آسی کے نزدیک اس کا مطلب کچھ اور ہے وہ کہتے ہیں:

"مصنف یہ کہنا چاہتا ہے کہ دولت اگر میرے پاس جمع ہو جائے تو میں لوگوں کو فائدہ پہنچاؤں اور زمین کو طعنہ دوں کہ آخر تو نے اس قدر خزانوں سے کیا کام لیا کسی کو کیا فائدہ پہنچایا"۔

مولانا آسی نے جو کچھ کہا ہے وہ بھی ایک مفہوم ہے لیکن طباطبائی کی شرح زیادہ قرینِ قیاس معلوم

ہوتی ہے۔

اس نزاکت کا برا ہو وہ بھلے ہیں تو کیا
ہاتھ آئیں تو انھیں ہاتھ لگائے نہ بنے

نظم طباطبائی نے اس شعر میں نزاکت کے لفظ پر تنقید کی ہے کہ:

"لفظ نزاکت کے غلط ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ نازک فارسی لفظ ہے اس کا مصدر نزاکت عربی کے قیاس پر بنالیا ہے لیکن اساتذہ فارسی کی یہ گڑھت ہے جن کی تقلید آنکھ بند کر کے اردو والے کرتے ہیں۔ اسی طرح اردو میں بھی چاہتے کہ اسم چاہت اور رنگ سے رنگت اور اسی طرح بادشاہت بنالیا ہے اور محاورہ نے اور اساتذہ کے استعمال نے ان سب لفظوں کو صحیح بنا دیا ہے۔"

طباطبائی ایسے الفاظ کو اصولی طور پر غلط مانتے ہوئے بھی اساتذہ کے برتاؤ کے سبب مستند ما۔
اس کے باوجود آسی نے طباطبائی کی اس تحقیق پر یہ تنقید کی ہے کہ:

"مگر ہم نہیں جانتے کہ کس زبان سے نقل کر کے اپنی زبان کی توسیع کے لئے کچھ الفاظ وضع کرلئے جائیں تو ان کے غلط ہونے کا کیا سبب ہے۔"

حالانکہ ایسے تبصرے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔

اس مختصر سے مطالعہ کے بعد یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ طباطبائی اور آسی کے سوا منشائے حقیقی کو صحت مند معیار و منہاج کے ساتھ سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کسی نے نہیں کی آسی اور طباطبائی میں اپنے فریضہ سے خلوص کے باوجود فکر و نظر کا بڑا تفاوت ہے۔ آسی کی شرح سے مفید ہے کہ وہ طباطبائی کی بعض فروگذاشتوں کی نشاندہی کرسکی ورنہ آج بھی فہم غالب میں شرح حکم کا درجہ رکھتی ہے غالب کے زمانے سے شعرگوئی اور شعرفہمی کی عادتوں اور روایات میں بڑا فرق آ شرح طباطبائی کی ایک ناگزیر اہمیت اسمیں مضمر ہے کہ انھوں نے فہم غالب کا منہاج مقرر کیا